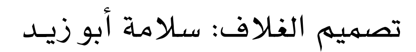
الإنســان
في فلسفة فويرباخ

الإنســـان

فـي فلسفة فـويرباخ

د. أحمد عبد الحليم عطية



تصميم الغلاف: سلامة أبو زيـد

مراجعــة لغويــة: إيهاب إبراهيم

مؤسســة مجــاز الثقافيـة

للترجمة والنشر والتوزيع

64 شارع سليم الأول / الزيتون / القاهرة

تليفون: 01203368321

بريد إلكتروني:

magazculturalfoundation@gmail.com

المدير المسئول: أحمد عز العرب

مجاز للترجمة والنشر

الترقيم الدولي **978-977-6687-06-6**

رقم الإيداع **1714/ 2019**

الإنســـان

في فلـسـفة فــويربـاخ

الدكتور/ أحمد عبد الحليم عطية

مجــاز للترجمة والنشر

2019

مقدمة

فويرباخ والأنثربولوجيا الفلسفية

نقدم في العمل الفيلسوف الألماني لوفيج فويرباخ صاحب الأنثربولوجيا الفلسفية ومبادئ فلسفة المستقبل؛ الذي يعد من أهم فلاسفة ما بعد الهيجلية والذي لم يحظ بالاهتمام الكافي من البحث والدرس، ومن هنا اخترناه موضوعًا لبحثنا، لاهتمامه الكبير بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة، الذي نعده أحد المبشرين بها مثل كيركجورد ونتيشه، وإن كان يختلف عنهما – في تناوله للإنسان ونقده للاهوت ولفلسفة هيجل المطلقة – حيث يبدو كيركجورد أقرب إلى الروح اللاهوتية وأقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية، بينما فويرباخ يبدو لنا "مفكرًا مع هيجل ضد هيجل".

على الفلسفة – فيما يرى فويرباخ – أن توقظ الفكر بدلًا من أن تقيده في أنساق مذهبية، عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلًا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة، لقد كان فويرباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة إنسانية علمية، ديمقراطية وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية، على أن يتبعوه في الطريق الذي سلكه، وذلك لأنه كان محررًا وموقظًا للفكر أكثر من كونه صانع أنساق، ودعا الناس إلى استخدام أبصارهم، ونصحهم بأن يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي أن

يروه. أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قويًا. فقد كان يدفعهم إلى التفكير والنظر بأنفسهم، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسعى إلى إنشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر. ومن هنا، فإن هؤلاء الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفويرباخ أو مذهبًا فلسفيًا له أضروا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه، إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل هذا الهدف.

لقد كان يهف إلى "إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة" ومن تجريدات الميتافيزيقا إلى "مملكة النفوس الحية" وأن يجعلها إنسانية تقوم على فهم إنساني وعلى لغة إنسانية. ومن هنا فهو يضع البذور ويوجه الأنظار ويتطلع إلى المستقبل كما يظهر في تقديمه لمبادئ فلسفة المستقبل، حيث نجد في آخر عبارة في مقدمته.. "أن نتائج هذه المبادئ لن يطول انتظارها" ونحن نميل إلى القول بأن هؤلاء الذين تأثروا به وبفكره والذين تابعوا أفكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة. ومن هنا يمكن أن نقول عنه كما قال Savigny في حق الفيلسوف فيكو Vico: "بأن أفكاره كانت تنير الطريق لمن لديهم فكرة بسيطة عن الطريق، إلا أن هذه الأنوار تجعل الأمر مختلطًا لمن ليس لديهم أية فكرة على الإطلاق، وهؤلاء الذين رأوا جزءًا من الطريق عليهم أن يكملوا الطريق كله.

لقد كان فويرباخ ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية؛ إذ كان عقله يتسم بالقدرة على التخيل، ومتحررًا في تفكيره، لقد كان دائمًا يترك في الإنسان شعورًا بأنه يستطيع دراسة الفلسفة بطريقة من وضعه هو، يصطلح عليها هو، على أكثر من مستوى إذا أراد ذلك، إلا أن خياله وبُعد نظره كانا

السمة المميزة والباقية فيه، إذ أعجب به المفكرون المبدعون، كما أعجب به كل من كان يرنو إلى عمق النظر والوضوح، وليس إلى الأنساق الجامدة والحلول الجاهزة، كما أنه حاز إعجاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة، أو المفاتيح التي تغني الإنسان عن العديد من النظم والمذاهب، وقد وجد ماركس في تحليل فويرباخ للدين وفي نقده لنظرية هيجل في العلاقة بين الموضوع والمحمول نموذجًا للتحليل احتذاه في نقده للمجتمع والأيديولوجيا.

وحاول تشرنيفسكي Chernyshevsky أن يستخدم مبدأ فويرباخ الأنثربولوجي كأساس لعلم الجمال. وكان تأثير فويرباخ على نيتشه Nietzshe واضحًا وأساسيًّا كتأثيره على كيركجورد، وإن كان هذا التأثير أقل وضوحًا لدى كيركجورد. وقد أراد اللاهوتيون تجاهل فويرباخ أو دحضه، لكن الآن ظهر أن فويرباخ أعظم مفكر في القرن التاسع عشر، حسب قول ريردان ف: Religion thought nienth Century وفي القرن العشرين وفق مؤلف Pratestant thought From Roussean to Ritachal.

والفلسفة المعاصرة في كثير من فروعها تتابع مفهوم فويرباخ للإنسان وخاصة مفهوم الأنا والأنت I–Thou الذي يحتل الصدارة في الوعي الفلسفي خاصة بعد أبحاث ماكس شيللر M. Scheler ومارتن بوبر وغيرهم، وكذا مفهوم الجسد، كما يتضح لدى ميرلوبونتي وهي

الاتجاهات التي تمخضت كلها عن التفكير الوجودي. وقد ظهر تأثير فويرباخ في العصر الحديث في فرنسا في أعمال التوسير، ويمكن أن نذكر أيضًا سارتر. ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية Parmthean الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيجليين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية. فإن مفهوم فويرباخ للإنسان يكمن وراء ما يسميه كامنكا الاجتماعية الإنسانية، والماركسية الوجودية Existential Marxism التي حمل لواءها مفكرو الطبقة الوسطى في عصرنا هذا، ومن هذه الزاوية فإن من المناسب أن نرجع إلى فويرباخ بالدراسة والبحث.

ومنذ اهتمامنا بهذه الفلسفة، والتي شغل بها بعض المفكرين والأكاديميين العرب بدأت الكتابات العربية تتجه نحو فلسفة فويرباخ مباشرة أو في سياق أعم حول هيجل والهيجليين الشباب. نذكر من هذه الدراسات ما قدمه الباحث اللبناني حناديب عن هيجل وفويرباخ والأكاديمية المصرية فريـال حسن خليفة عن "نقاد هيجل في القرن التاسع عشر" وقدمنا نحن عدة دراسات في بعض الدوريات العربية حوله، حيث نشرنا في آفاق عربية (بغداد) دراسة حول مفهوم الزمان عند فويرباخ وفي مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) جوهر الدين عند فويرباخ، ودراسات فلسفية (الأردن) جماليات فويرباخ وفي أوراق فلسفية (القاهرة) النقد عند فويرباخ التي شاركنا بها في ندوة النقد بين الفلسفة والعلوم

الاجتماعية بالقاهرة. وإن كان البعض يرى أن الفلسفة قد تجاوزت فويرباخ، وأنه لا ضير على الباحثين من إن يتغاضوا عن فلسفته، إلا أن ذلك ليس حقًا تمامًا؛ لأنه لا يمكن لدارسي الفلسفة أن يتناسوا فويرباخ، بل يجب عليهم أن يمروا هنا عبر (قناة النار) حتى يستطيعوا أن يتبينوا طريقًا جديدًا لرؤية الفلسفة، وأن يبصروا أن التفكير الحر وليس إقامة المذاهب المغلقة هو هدف التفلسف وأن موضوع الفلسفة هو دومًا: "الطبيعة والإنسان".

المـدخل
إلى فلســـفة فــويرباخ

المدخل

إلى فلسفة فويرباخ

١ – مصطلحات قديمة ودلالات جديدة:

أثرت فلسفة فويرباخ Feuerbach (١٨٠٤ – ١٨٧٢) فى كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجليين الشباب فى حياة فويرباخ إلى الأثر العميق الذى أحدثته فى تطور الفلسفة الوجودية فى ألمانيا، وفى نهضة وانبعاث الحركة الهيجلية، وما خلفته فى سيكولوجيا الدين مما وضع فويرباخ فى بؤرة الاهتمام فى تاريخ الفلسفة المعاصرة[١] فقد ظهرت بصماتها الواضحة على فلسفات كل من: كيركجورد وفرويد وهيدجر وسارتر[٢] وبرديائيف وكذلك ماركس وانجلز. وقد اهتم بها أيضا من رجال اللاهوت كل من: كارل بارث K. Barth وهانز اهرنبرج وكارل هايم[٣]. وفى ثقافتنا العربية نجد بعض الاهتمام لدى عبد الله العروى وإلياس مرقص وغيرهم.

وفى محاولتنا هذه لتقديم أنثروبولوجيا فويرباخ الفلسفية إلى العربية نصادف العديد من الصعوبات. ولا تأتى هذه الصعوبات ممن يجهلون فلسفة فويرباخ، بل تأتى أيضًا من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوى الاتجاهات العقائدية دينية كانت أو سياسية، ولكنني سأشير فقط وبإيجاز إلى بعض الصعوبات التى يمكن أن تواجه الباحثين،

والمتعلقة بالفلسفة الفويرباخية وهى لا تتمثل فى صعوبة لغته وإنما فى غموض مصطلحاته، وهو ما أشار إليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه إلى الإنجليزية والفرنسية. صحيح أن هناك اختلافًا كبيرًا حول أسلوب كتابة فويرباخ أشار إليه انجلز ومالفن كرنو M.Cherno إلَّا أن الصعوبة فى نقل فكر فويرباخ ترجع فى الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة مازالت تحيا على مصطلحات أرسطو، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والإحساس والإنسان فى إطار المصطلح القديم بينما مصطلحات فويرباخ تنطلق من الفلسفة الهيجلية ومن المثالية الألمانية عامة وتختلف عنها فى نفس الوقت.

ورغم أن البعض يرى "أن فويرباخ لم يقدم إلا قليلًا من المشاكل التى تتعلق باللغة وحيث إنه لم يستخدم اللغة الفلسفية المعقدة(٤) إلا أنه يجب التأكيد على أن مدخلنا لفهم فلسفة فويرباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التى تأتى من وتختلف عن مصطلحات المثالية الألمانية(*).

ويشير التوسير Altusser فى ترجمته الفرنسية لنصوص فويرباخ إلى بعض الملاحظات حول الترجمة ويقدم المشاكل اللغوية والاصطلاحية التى ترتبط أساسًا باللغة الفلسفية لفويرباخ، كما يشير إلى بعض الالتباسات التى تندرج داخل فكر فويرباخ النظرى وأخيرًا إلى صعوبة نقل الكلمات واستخدامها فى لغة أخرى.

(*) وهذا ما أكد عليه أخيرًا أهم الباحثين فى الفلسفة الهيجلية فى العربية د. أمام عبد الفتاح أمام فى دراسته تجربتى مع هيجل.

إن فويرباخ الذى نشأ أساسًا فى عالم المثالية الألمانية الفلسفى وتكلم لغتها يأخذ مصطلحاته من: كانط وفشته وهيجل، وعلى هذا المستوى نجد فى لغته نزعة انتقائية، كما نجد لديه عدم دقة فى تحديد التصورات، وترجع عدم الدقة التى نتحدث عنها إلى أنه يعطينا انطباعًا بأنه يتكلم لغة كانط وفشته وهيجل؛ لأنه يبرهن فى كتاباته على وجهة نظرهم، ولكن نظرًا لأن لديه أفكارًا مختلفة يعبر عنها فهو ينتقدهم، والالتباس يأتى من عدم تحديده للمعنى الخاص به لما يستخدمه من مصطلحات، فهو ينقل عنهم فى نفس اللحظة التى يضع فيها فكره الخاص به، لكن بألفاظهم. ويرى التوسير أن هذا الخلط الذى نجده فى مصطلحات فويرباخ بين فهمه الخاص وفهم من سبقوه أوجد التباسًا داخل فكر فويرباخ نفسه بشكل عميق.

إن كلمات مثل: Gattung, Wesen, Sinnlichkeit لا تتسم فقط بازدواج خاص ومعانٍ متعددة فى اللغة الألمانية، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية فى ذاتها؛ لأنها تقدم عند فويرباخ باعتبارها تجاوز للمعجم الفلسفى التقليدى، محملة بدلالات مختلفة. فمصطلح Wesen يشير أحيانًا كما يقول التوسير إلى "الوجود من لحم وعظم، والوجود الحقيقى، وأحيانًا يشير إلى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود. هذا الازدواج ليس صدفة، وله دلالته العميقة، إنه بالنسبة لفويرباخ تميز لـ"الواقع-الحقيقة" وهو تمييز يجب أن يتجاوز، وأن هذا التجاوز يعبر عن نفسه بالضبط فى هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen كأنه حل سحرى

للمشكلة التى يشير إليها(٥). كما يعنى المصطلح عند المترجم الإنجليزى: ماهية essence وجود being طبيعة Nature وهو نفس ما نجده فى العربية(٦).

والمصدر Sinnlichkeit ليس له مقابل فى الإنجليزية، والكلمات المختلفة، مثل Sensuous, Sensual لا تتلاءم على وجه الدقة معه. واستخدام فويرباخ لكلمة Sennalismus يمكن ترجمتها إلى الحسية Sensuolism أو Sensublity التى تستخدم عادة. يقول التوسير: إن مصطلح Sinnlichkeit يشير إلى الحِسِّ Sensible كما فى das sinnlich ويشير فى الوقت نفسه إلى النظام الحسى مثل du Sensible l'ordre أو الطبيعة الحسية le nature sensible وصفة ما هو حسى la qualite de sensible ولكن فى الوقت نفسه يشير إلى القوة الذاتية التى يؤثر فيها النظام الحسى فى تميزه عن الفهم المجرد للأشياء و Sensiblite هى الأشياء الحسية Die Sinnlichkeit أى كل ما هو راجع إلى العالم الحسى، كل ما هو معطى: للحواس، للشعور، للقلب، أى لتقبل الذات المتفتحة لما هو موجود فى الخارج. والتباس مصطلح Sinnlihkeit يعبر عند فويرباخ عن أن هذا النظام الحسى الاستقبالى وحدة أصلية وغير منقسمة(٧).

ويعبر مصطلح Gattung – الذى يشير إلى النوع – عن ازدواجية مماثلة وفويرباخ يتحدث عن الأنواع الحيوانية، وعن آفاقها الخاصة الداخلة فى الجنس العام، والإنسان نفسه يندرج تحت مقولة النوع

Gattung، فهى ليست مقولة بيولوجية بحتة، بل إن هذه المقولة فى أساسها مقولة نظرية(٨).

ويتحدث فويرباخ عن الله باعتباره Gegenstand (أى موضوع أو تموضع) ولا يقول object، ويبين التوسير الفرق بينهما فى الألمانية، الأول Gegenstand هو موضوع يقصده الوعى وهو داخل الوعى أو فى الخيال ومن صنع الوعى، والثانى object موضوع فى الخارج. ومن هنا أهمية الرجوع إلى ما كتبه التوسير لتحديد دلالة المصطلحات التى تمثل صعوبة أساسية فى فلسفة فويرباخ. وبالإضافة إلى صعوبة المصطلحات فى اللغة الألمانية هناك صعوبة مضاعفة فى نقل معناها إلى لغة أخرى. ويرتبط بهذه الصعوبات تحول فويرباخ من المثالية الهيجلية مع تشبعه بأفكارها إلى فلسفة جديدة تمامًا تستشرف المستقبل وتدور على أرض الطبيعة.

ويثير مدخلنا الحالى تساؤلات عديدة حول مغزى فلسفة فويرباخ، الذى ألهب حماس معاصريه. فقد "كان الحماس عامًّا وصار الجميع فويرباخيين" كما كتب انجلز وكتب دافيد شتراوس أن نظرية فويرباخ هى حقيقة هذا العصر. وأشار ماركس أن ليس هناك طريق للحرية والحقيقة سوى نهر النار، وأن فويرباخ مطهر Purgatary عصرنا. لقد كانت صورة فويرباخ فى نظر معاصريه وفى نظر أوربا فى القرن التاسع عشر هى صورة فويرباخ في الأربعينيات؛ صاحب "جوهر المسيحية"، فويرباخ الذى أحل المذهب الطبيعى والإنسانى والمادية الأنثروبولوجية

محل التقاليد الدينية، والذى كان اهتمامه بالدين أكثر من أى شيء آخر. يقول فوجل H.Vogel: "إن فويرباخ هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتى تعنى الاهتمام بالمصير الإنسانى، ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقادًا دائمًا ومكثفًا على ما عده ضلالًا للعقيدة أى زيف اللاهوت"(٩).

وقد بين فويرباخ مهمته فى مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة الذى نشر عام ١٨٤٦ بقوله: "إن المشكلة اليوم ليست وجودًا أو عدم وجود الله، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك فى جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك فى عقيدة "التناول" ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطى ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ولكن ما إذا كنا نعطى للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلهين أو ملحدين ولكن ما إذا كنا آدميين أو سنصبح كآدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية... إن من يتحدث عنى كملحد لا يقول ولا يعرف عنى شيئًا.. ليست مهمة إنكار وجود الله هى ما يعنينى ولكن ما يعنينى هو مشكلة عدم وجود الإنسان(١٠).

يبدو أن صعود فويرباخ السريع إلى عالم الشهرة فى الفترة التى سبقت عام ١٨٤٨ قد تبعه هبوط خطير فى سمعته بعد هزيمة الثورة فى

ألمانيا. هذا ما يجعل البعض يتساءل ألم يكن فويرباخ سوى فيلسوف صغير خلع عليه الناس أهمية فلسفية زائفة ترجع إلى أن بعض مؤلفاته حازت إعجابًا مؤقتًا فى عصره! أو هل كان فويرباخ أحد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذى لا يرحم كما يفترض ماركس؟ أو بمعنى آخر هل خلف فويرباخ فى شخص ماركس من فاقه واحتواه وتفوق عليه فى حياته حتى أصبحت فلسفته مجرد مقدمة تمهيدية للماركسية؟ أو هل ترجع أهمية فويرباخ التاريخية إلى كونه مرحلة انتقالية "من هيجل إلى ماركس" على نحو ما نظر إليه "سيدنى هوك"؟ أو نقطة وصل بينهما على نحو ما رأى "جان هيبوليت"(١١)؟ وهل الإطار الماركسى هو فقط الإطار الوحيد الملائم لدراسة فويرباخ؟ وهل يرجع فشله بعد ١٨٤٨ إلى قصور فى أعماله، أى فى نظريته، بمعنى أنه تحدث كثيرًا عن إبدال الفلسفة أولًا بالأنثروبولوجيا ثم بعد ذلك بالعلم دون أن يحقق شيئًا من هذا بنفسه؟

وبالمقابل، هناك مجموعة أخرى من الأسئلة تدور حول إمكانية استخدام أطر ومناهج أخرى فى تناول فويرباخ، أو بالبحث عن مناهج جديدة لدراسته بالإضافة للتناول التاريخى لفلسفته باعتبار أنه تحول من "العقل إلى الثورة" ماركيوز، أو باعتبار أنه نقطة تحول، منعطف، ليس فقط "نهاية المثالية الألمانية" انجلز، لكن بداية للكثير من التيارات المعاصرة كما لدى: فوجل Vogel، ريردون Reordon ولوفيت lÖweth. تلك مجرد أسئلة تنير الطريق وتمهد البحث.

يرى البعض أنه لا يمكن فصل فكر فويرباخ عن فكر كارل ماركس. فتاريخ الفلسفة الذى تحدده دراسة انجلز الشهيرة، يقدم لنا مؤلف "ماهية المسيحية" كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد، وبعد أن يضع فويرباخ فى هذا المنظور يظن بأنه قد نال نصيبه، يأخذ بعد ذلك فى إيراد المآخذ على فكره ويذكر التعديلات والإضافات التى ألحقها ماركس بفلسفته. وكما يحدث غالبًا فإننا نجد أن فضائل المعلم تقبع فى ظل نجاح التلميذ، ففكره لا يوجد إلا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه. وهو حكم متحيز؛ لأنه يغفل عما فى فكر فويرباخ من ثراء حقيقى(١٢).

وإذا شئنا إذن أن نكون عادلين مع فويرباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبى الذى من حقه أن يطالب به إزاء ماركس الذى يلحقه، وإزاء هيجل أيضًا الذى يسبقه، وهذا ما نحاول أن نفعله بتقديم صورة موجزه لحياته وتطور كتاباته.

٢ – حياة مضطربة حائرة:

ولد فويرباخ (لدفيج اندرياس فويرباخ) فى ٢٨ يوليه ١٨٠٤ فى مدينة لندسهوت Landshut ببافاريا، حيث تولى والده بول جوهان انسلم فويرباخ رئاسة المحكمة العليا، وكان والده أول بروتستانتى متحرر يرأس جامعة بافارية، وقد كتب كتابًا مهمًّا عن القانون الجنائى فى القرآن الكريم. "كان لدفيج الابن الرابع وبعده أربعة آخرون وبعد أن

أنهى المرحلة الابتدائية ١٨١٤ ترك بيت أسرته والتحق بمدرسة فى أنسباخ، وفى عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولًا دينية واضحة وأكمل امتحاناته فى الثانوية ١٨٢٢ ومكث عامًا قبل أن يكمل دراسته فى اللاهوت فى بيت والده، حيث ازدادت فى بافاريا حدة رد الفعل الكاثوليكى المتطرف، وقد أدى هذا بدوره إلى رد فعل جذرى فى المجتمع البروتستانتى الصغير الذى ينتمى إليه فويرباخ، وهذا التعصب الدينى مسئول إلى حد كبير عن المصاعب العامة فى ألمانيا وعن إرسال لدفيج إلى هيدلبرج.

وبعد أن أنهى فويرباخ دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتى. ونستطيع منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوى والدائم بالدين الذى ظل يستشعره قلب فويرباخ الحى، ووعيه الذى لم يكف أبدًا عن التساؤل، بقلق حول الأمور الدينية، وحول نظرية لوثر التى أصابها الفتور إثر قرن هيمنت فيه العقلانية، ولسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلًا: لم يكن أول ميل استشعرته فى حياتى ميلًا للعلوم أو الفلسفة بل للدين، وهذا الميل لم يأتنى بفعل التربية الدينية التى تركتنى – كما أذكر جيدًا – غير مبال بها. أو بسبب تأثيرات خارجية، بل أتانى هذا الميل من ذاتى فحسب، انطلاقًا من رغبتى فى شيء لم تكن توفره لى بيئتى ولا التعليم الذى كنت أتلقاه فى المدرسة(١٣). لقد كان التفكير فى الله يؤرقه دائمًا. وقد لخص فويرباخ نفسه تطوره الفكرى منذ كان طالبًا للاهوت حتى نشر كتاب "جوهر

المسيحية" مرورًا بالمرحلة التى تأثر فيها بهيجل، فقال: كانت فكرتى الأولى هى الله، وكان العقل هو فكرتى الثانية، وكان الإنسان هو فكرتى الثالثة والأخيرة".

لقد استمع لدفيج إلى محاضرات فى اللاهوت التأملى لكارل داوب K. Daub وهو من رجال الكنيسة الذين تأثروا بالاتجاهات المعاصرة، والذى كان يمر فى هذا الوقت بالمرحلة الهيجلية، كما استمع إلى محاضرات هـ. ج. بولس H.G. Poulus عن تاريخ الكنيسة. وفى غضون عام قرر فويرباخ ألا يستقى معلوماته من مصدر غير مباشر، ونجح فى الحصول على موافقة أبيه فى أن ينتقل إلى برلين، مركز الفكر، حيث كان هيجل نفسه يلقى محاضرته، ووصل إلى هناك عام ١٨٢٤، وتلقى خطابات فويرباخ إلى والده فى هذه الفترة الضوء على تطوره الروحى، فقد كتب من هيدلبرج فى ١٨٢٤ يقول:

".. كم سيكون مفيدًا بالنسبة لى بعد استيعاب أفضل شيء من دواب العظيم أن أواصل سيرتى فى برلين، حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم، بل حديقة غناء مليئة بالأشجار المتفتحة، حيث كل علم، بل كل جزء من العلم يمثله أناس مشهورون، وحيث يمكننى أن أستمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة، ويمكننى أيضًا أن أستمع إلى شليرماخر، أين يمكننى أن أدرس التأويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل من التى يمكن أدرسها لدى شليرماخر؟ مثل هذه المحاضرات

ضرورية إلى حد كبير. إن دراسة اللاهوت والفلسفة فى برلين فى أيدى أساتذة مختلفين، وتتم بصورة مختلفة تمامًا عما يجرى هنا"(١٤).

وكتب من برلين إلى والده يقول: "... مضت أربعة أسابيع منذ بدأت دراستى هنا، إلا أنها مفيدة حقًّا، فما كان غامضًا وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيجل التى حضرتها حتى الآن، ما كان يكمن داخلى مثل الجمر تفجر إلى لهيب، ولا تعتقد للحظة واحدة أننى أخدع نفسى، فالمرء الذى يلهمه الحافز للمعرفة ويأتى إلى هيجل فإنه يحس التأثير القوى لخصوبة وعمق أفكاره(١٥).

تحول فويرباخ من دراسة اللاهوت إلى الفلسفة، فلا خلاص إلا بالفلسفة "يمكن للمرء أن يرضى الآخرين فقط إذا كان يستطيع أن يرضى نفسه، ويمكن أن ينجز شيئًا إذا كانت لديه القدرة على إنجازه. واشتياقى للفلسفة يدعمه استعدادى لها. فلا يمكن للإنسان أن يتقدم فى مكان أسرع مما يتقدم فى الفكر، وما لم يتخلّ عن حدوده فإنه يكون مثل التيار يحملنا بعيدًا دون مقاومة. وإذا أردتم منى أن أرجع إلى اللاهوت الآن فإن ذلك سوف يكون مثل إجبار روح خالدة لأن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة(١٦).

تتبع فويرباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمسًا لها وهو لا يزال طالبًا فى اللاهوت، ثم أصبح من مؤيدى هيجل وشعر أنه لم يستطع

أن يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفلسفة، وفى عام ١٨٤٨ كتب عن هذه الفترة يقول: "دخلت جامعة برلين فى حالة يائسة لا أعرف ماذا أقرر، وشعرت فى نفسى بالصراع بين الفلسفة واللاهوت، وضرورة التضحية بإحداهما من أجل الآخر[١٧]. لقد أشار فويرباخ – عندما كان يحاول الحصول على موافقة أبيه للذهاب إلى برلين – إلى أنه هناك ستتاح له فرصة سماع شليرماخر، إلا أنه بعد أن سمع هيجل وجد أن خلط شليرماخر بين الحرية والتبعية، بين العقل والإيمان، لا يتلاءمان على الإطلاق مع روحه التى ترغب فى الحقيقة، أى تنزع إلى الوحدة والمطلق[١٨].

وقد ترك فويرباخ برلين فى منتصف عام ١٨٢٦ متوجها إلى ارلانجن حيث أمكنه تكملة دراسته، وهناك حاول دراسة العلوم الطبيعية وحضر محاضرات فى الفسيولوجى والتشريح على كوخ Koch، لكن ظروفه المالية حالت دون ذلك، وأكمل دراسته فى الفلسفة ١٨٢٨. ورغم أنه قد بدأ يشك فى يقين الآراء الهيجلية حول الأساس العقلى للطبيعة، فإننا نراه فى رسالته التى كتبها ١٨٢٨ لا يزال يقف على أرضية المثالية الموضوعية فى بحثه عن "العقل الواحد الكلى اللامتناهى" De Ration une Universoli infinito. لم يبتعد فويرباخ فى هذه الفترة كثيرًا عن استخدام التصور الهيجلى، فالعقل نشاط كونى مشابه للطبيعة وهو الذى يوحد الوجود مع الفكر. والعقل هو الذى يمكن الإنسان من تخطى حدود الفردية ليرتبط بالآخرين، مقابل المسيحية ديانة فردية. ومن

ثم فإن هذا العمل الذى يتعدى المثالية الموضوعية الكلاسيكية والذى يعتمد على التحليل الهيجلى يسير فى مسار الإنسانية التى تظهر فى شرح هيجل للفينومينولوجيا.

وعين فويرباخ عام ١٨٢٩ محاضرًا فى الفلسفة فى ارلانجن، وبدأ نشاطه الأكاديمى بمحاضرة عن "ديكارت واسبنينوزا" ثم أعطى محاضرات أخرى فى المنطق والميتافيزيقا فى الفصل الثانى من نفس العام، واستمر فى إلقاء المحاضرات حتى عام ١٨٣٢ . غير أن الحدث الرئيسى فى تلك السنوات الأولى لنشاط فويرباخ الفلسفى كان نشره لـ "تأملات حول الموت والخلود" ١٨٣٠ ، فقد عالج فى هذا الكتاب موضوعًا عزيزًا عليه، هو فكرة الخلود. وكان كتابه هذا – الذى ظهر باسم مستعار – نقدًا لاذعًا يعالج كثيرًا من الموضوعات التى شغلت تفكيره، ويعد هجومًا واضحًا على علم اللاهوت الذى يخدم الدولة البروسية، وقد اعتبر وثيقة خطيرة، وكان سببًا كافيًا لحرمانه من أى وظيفة جامعية، كما أنه قضى على آماله الأدبية. فقد ألحق به جزءًا ينتقد فيه الحِكَم اللاهوتية. وقد أثار هذا الملحق غضب الرقابة، فقد كان العمل نفسه على الرغم من أنه اتخذ الشكل الهيجلى ينكر خلود الروح ويؤكد مكانة الإنسان على هذه الأرض، وأن الخلود الوحيد يكون فى الثقافة الإنسانية التى تتسلمها الأجيال بعضها من بعض والتى تبقى فيها روح الإنسان بعد أن يفنى جسده، وقد أثار هذا العمل معظم الناس، حتى أن والده صدم بإنكاره الخلود وتأثير ذلك على حياة ابنه العملية، وقد كان الأب محقًّا حيث حرم

فويرباخ من الترقية فى ارلانجن وابتعد عن الجامعة ١٨٣٢، وغد يعلم أن ثورته ضد اللاهوت، وتحفظ الحكومة البروسية يغلقان الأبواب أمام حياته الجامعية.

ويذكر ريتشارد فاجنر R. Wagner فى "سيرته الذاتية" ذلك الأثر الذى أحدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب "تأملات فى الموت والخلود". وقد كان فى ملجئه فى زيورخ، بعد أن شارك باكونين رحلاته الثورية إلى دريسدن عام ١٨٤٩ وقرأ الكتاب الذى أحضره إليه صديقه فلهام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعمله الثورى، يقول: "لقد أعجبتنى صراحة فويرباخ كثيرًا، تلك الصراحة البادية فى أفضل أجزاء كتابه حيث يجرؤ على التصدى لمشكلات بالغة الأهمية، وكذلك أعجبتنى اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية. لقد بدأ لى من الأمور الرائعة أن نعرف أنه لا يوجد خلود حقيقى إلا للعمل السامى وللإنجاز الروحى(١٩).

ورغم هذه الحماسة التى قابل بها الموسيقى الكبير الكاتب فقد كانت تداعب فويرباخ فكرة الهجرة إلى باريس معتقدًا أن هولباخ (١٧٢٣ – ١٧٨٦) وهلفستيتوس (١٧١٥ – ١٧٧١) اللذين أعجب بهما من قبل قادران على النشر فى سهولة وأن باريس كانت معروفة بمدينة الحرية الفكرية. وقد ارتبط فويرباخ بصداقة وثيقة مع كريستيان كاب Kristian Kapp أستاذ الفلسفة فى ارلانجن، والذى بذل كل ما فى وسعه للتوصية، لكى يحصل فويرباخ على وظيفة جامعية ولكن باءت كل محاولاته بالفشل، وعاد فويرباخ دون أن يستفيد من حقه فى أن يلقى

محاضرات فى ارلانجن، ولكنه حاول أن يدعم مستقبله الأكاديمى بنشر مجموعة من الأعمال مثل: "تاريخ الفلسفة الحديثة" ١٨٣٣. وتبعه بكتاب آخر عن "نقد وتطوير فلسفة ليبنتز" ١٨٣٦ ثم كتاب عن بيير بايل "Pierre Bayle" عام ١٨٣٨.

وقد صمم فويرباخ أن لا يلقى محاضرات طالما أن الجامعة تضعه فى موضع المحاضر الخارجى الذى لا يليق به، واستمر فى تصميمه هذا باستثناء فترة بسيطة فى الفصل الدراسى ١٨٣٥/ ١٨٣٦ عندما أقنعه أصدقاؤه بأن يعطى سلسلة محاضرات لتلاميذه الذين أرادوا أن يستمعوا إليه فى ارلانجن، وباءت كل المحاولات التى بذلت لتعيينه فى منصب أكاديمى فى كل من: ماربورج وهيدلبرج وفريبورج بالفشل، وذلك بسبب الاعتراض على أفكاره. وبذلت محاولة ثالثة فى ارلانجن لترقيته إلى أستاذ غير متفرغ ولكنها فشلت أيضا. وعلى هذا النحو ندرك العنصر المهم الذى ساهم فى تكوين حياة فويرباخ وفكره، ذلك الفكر الذى اقترن بتجربته وكيَّف نفسه معها، أعنى فشله الجامعى، وهو فشل كان محررًا له بالنظر إلى أنه قد جعله يفلت من قيود الفلسفة الرسمية، وكان الفيلسوف عند تفكيره فى حياته - التى كانت رغم ما فيها من مجد - حياة خاسرة يتأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام، فتارة كان ينتفض كمتمرد عنيد، وتارة كان يبدو وكأنه أسف على ما يتاح للفيلسوف الرسمى من هدوء كثمرة للضمان المادى الذى توفره الدولة.

وفى عام ١٨٣٤ قابل بيرتاليف Bertha IÖw التى تكبره بعام واحد، ونشأت بينهما صداقة وتبادلا الخطابات، وسرعان ما اعتبر أنفسهما خطيبين، إلا أن فويرباخ ظل ينتظر تعيينه فى وظيفة جامعية وأن ينشر كتاباته الفلسفية، وفى عام ١٨٣٧ انغمس لفترة فى دراسة التشريح والفسيولوجى للتعويض عن تركيزه الزائد على العقل والروح. وتزوج فى ٢١ نوفمبر ١٨٣٧ رغم عدم حصوله على وظيفة فى ذلك الوقت. وقد عاش مع زوجته لمدة ثلاثة وعشرين عامًا عيشة بسيطة ولكنها مريحة فى عزلة ريفية فى بروكبرج يعتمدان فى رزقهما على أرباح مصنع للصينى قد ورثته زوجته بعد وفاة أبيها، وعلى عائد نشر كتاباته، وبعد أن اقتنع أنه لن يُمنح وظيفة جامعية تتلاءم مع قدراته العقلية وخاصة بعد أن باءت محاولات أصدقائه عام ١٨٤٠ بالفشل وأصبح جادًّا فى اعتبار نفسه مفكرًا مستقلًا وتحرر من قيود الوظيفة وقيود النظم الاجتماعية، صرح أنه على وشك اكتشاف بُعد نظر وذكاء فى العوام من الناس يفوق أساتذة الفلسفة.

وبعد انتقاله إلى بروكبرج بدأ فويرباخ يتحول إلى فيلسوف مستقل، وتعتبر العشر سنوات التى قضاها هناك قمة حياته الفلسفية، وتعد ربما أسعد فترات حياته. لقد عرف بكتابه "أفكار حول الموت والخلود" كباحث مدقق، كما أعطاه كتاب "تاريخ الفلسفة" شهرة كهيجلى كبير، وكانت أعماله فى ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقادًا لاذعًا مثل دفاعه عن هيجل ضد مقاله "باخمان" Bachmamm "نقد هيجل" وذلك فى

مقالته التى نشرها ١٨٣٥ "نقد مناهضى هيجل Critique de L'Anti Hegel وبينما تشهد محاضرات ارلانجن بالتأثير الهيجلى فإن كتاباته عن ليبنتز أظهرت عمق الهوة التى أحدثها بين الفلسفة واللاهوت. وفى كتابه عن بايل P.Bayle احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب وأصبح بايل الاسم الخاص بفويرباخ نفسه، الذى كان فى هذا الوقت يتجه إلى رفض المثالية كضرب من ضروب اللاهوت، وجاءت دراسته عن "نقد الفلسفية الهيجلية" kritik der Hegelschen philosophie عام ١٨٣٩ انفصالًا وتجاوزًا للمرحلة الهيجلية. وقد غطى "جوهر المسيحية" الذى نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلى وجعل منه أشهر فيلسوف فى ألمانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين.

أما كتاباه: "قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة" Preliminary Theses for the Reform of philosoply، و"المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل" Principles of The philosophy of The Future فقد نشرا على التوالى فى سويسرا بسبب الرقابة، يقول: "إن هذه المبادئ تكملة لقضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة"، تلك التى ألقى بها غضب الرقابة الألمانى – الذى لا يرحم – إلى المنفى، فى المسودة الأولى كانت هذه القضايا مجلدًا كبيرًا، لكن حين بدأت فى التحرير النهائى استولى عليَّ لا أدرى كيف! روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هذه الرقابة فى البداية(٢٠).

ومن المفيد هنا أن نؤكد الأهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة إلى موقعهما من تطور الفكر الفويرباخى، أو من تطور الفلسفة الحديثة، فقد ظل الدارسون لزمن طويل لا يرون فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيجلية الذى يبدأ منذ ١٨٣٩ بينما شرع النقاد فى أيامنا هذه فى إدراك أهميتهما كعمل يتجاوز التجريد المثالى والقصور المادى تأسيسًا لفلسفة جديدة تمامًا[٢١].

وقد حاول أصدقاء فويرباخ: كريستيان كاب وارنولد روجه دون جدوى أن يجتذباه بعيدا عن عزلته الريفية إلى هيدلبرج وهاله Halie إذ شجعه روجه A.Rouge كناشر على الكتابة فى مجلته "حوليات هاله" بعد أن بدأت مجلة "حوليات برلين" التى تعد الجريدة الرسمية للهيجلية تطالب بمراجعة وتعديل كتاباته عن هيجل، وبالرغم من أنه أعطى بعض مقالاته إلى روجه لمجلته الراديكالية، إلا أنه كان يعتقد أنه منعزل عن نشاط روجه وماركس الشاب اللذين أملا فى ازدهار سلاح النقد.

وقد رفض فويرباخ طلب ماركس بأن ينتقد شلينج فى مجلته "الحوليات الألمانية - الفرنسية" فقد كتب ماركس إليه فى ٢٣ يوليو ١٨٤٣ يسأله المساهمة فى العدد الأول من المجلة على أن يكون نقدا لشلينج، الذى نجح فى خداع الفرنسيين بذكائه فهم يعتبرونه الرجل الذى وضع واقعية معقولة بدلًا من المثالية، وضع أفكارًا من دم ولحم موضع الأفكار المجردة، وضع فلسفة للعالم مكان الفلسفة الصورية ولذا - كما يحفزه ماركس - فإنك تقدم خدمة لمجلتنا وخدمة أكثر لقضية

الحقيقة إذا قدمت لنا نقدا يظهر فى العدد الأول.. أن أفكار شلينج فى شبابه لم تكن أكثر من حلم خيالى لكنها أصبحت فيك حقيقة وواقعًا، لذا فإننى أعتبرك النقيض الطبيعى والضرورى لشلينج نقيضًا حددته قوتا الطبيعة والتاريخ التوأمين". ويقول فرانز مهرنج: "إنه على الرغم من تلك اللهجة الودودة، إلا أن فويرباخ تردد، فقد كانت كتاباته هى التى أحرجت السلطات ودفعتها للقضاء على ما تبقى من الحرية الفلسفية فى ألمانيا، ولذلك أجبرت المعارضة الفلسفية على مغادرة البلاد، إلا إذا كانت مستعدة للاستسلام، ولكن فويرباخ ليس بالرجل الذى يستسلم، لكنه لم يكن قادرًا على استجماع شجاعته للاندفاع فى الصراع فكان رده بالنفى[٢٢] إلا أننا يمكن أن نتبين موقف فويرباخ من شيلينج فى الفقرة [٥٠] من مبادئ فلسفة المستقبل.

وقد استمر فويرباخ فى دراساته فى مجال الدين، وراجع "جوهر المسيحية" عدة مرات، ودافع عنه وشرحه فى ضوء النقد الذى وجه إليه. كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له. وكان عام ١٨٤٤ عام عمل ونشاط فى حياة فويرباخ، حيث توصل إلى قناعات كافية بأن نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان أساسًا مهمًا من أجل نظام اقتصادى واجتماعى وسياسى مستنير، كما أوضح مالفن كرنو M.Cherno فى دراسته "لدفيج فويرباخ والأساس الفكرى لراديكالية القرن التاسع عشر"[٢٣]. لقد كان عامًا حافلًا بالعمل، حيث اتفق مع ناشر كتبه على إعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية وبدأا

معًا فى التفكير جديًّا فى عمل طبعه كاملة لكل كتاباته وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين(٢٤).

وفى عام ١٨٤٤ التقى فويرباخ بمجموعة من الاجتماعيين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W. Weithing (١٨٠٨ – ١٨٧١) الذى أثر فيه خاصة كتابه "ضمانات الحرية والسلام"، وفى الوقت نفسه واصل دراسته للمسيحية، وكانت كتاباته عن مارتن لوثر هى التى شغلته أكثر من أى شيء آخر فى هذا الوقت، فحاول أن يقدم فى دراسته "جوهر الإيمان لدى لوثر" – The Essence of Faith According luther رؤية أكثر تجسيدًا وتحديدًا لأفكار "جوهر المسيحية" وهو كما يبدو فى تقديمه للكتاب إكمالًا "لجوهر المسيحية". وفى نفس الاتجاه أصدر "جوهر الدين" عام ١٨٤٦، كما أصدر فى نفس العام مجلدين من أعماله الكاملة. وقد أدرك فويرباخ أن المشاكل التى أثارها كتاب "جوهر المسيحية" قضت على ما تبقى من آمال فى الحصول على تعيين من رئيس الجامعة من خلال الجهود المستمرة من جانب صديقه "كاب"، ولم يول اهتمامًا كبيرًا بفكرة روجه بإنشاء أكاديمية حرة فى دريسدن لانتزاعه من عزلته فى بروكبرج وإغرائه على الخروج منها.

وقد عانى فويرباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس وظل يتوقع الثورة السياسية فى ألمانيا. إلا أنه كان يرى رغم إعجابه الشديد بالكتابات النقدية لروجه، أن اللاهوت فى ألمانيا هو الوسيلة العملية للسياسة وأنها

ستؤدى إلى النجاح فى المستقبل القريب. وفى ٣ مارس ١٨٤٨ كتب إلى ناشر كتبه: "تحيا الجمهورية" Vive la Republique أن الثورة الفرنسية أحدثت ثورة بداخلى، وعندما تستقر أمورى وأستطيع الذهاب إلى باريس سأذهب إلى هناك دون زوجتى، دون طفلى وكتبى ودون أى شيء.. وهو يعتبر أن هناك أسبابًا أخرى تدفعه إلى الخروج من بروكبرج، ربما بعض الصعاب المالية التى بدت فى ذلك الوقت.. يقول: "أين سأعيش؟ فى باريس.. هنا..؟ هل هناك مدينة بها أعداء للثقافة كمدن ألمانيا.. لا.. فى قرية ألمانية أم باريس؟ هذه هى البدائل المتاحة لى؟

وقد نسى فويرباخ موضوع باريس وسافر إلى ليبيزج ليرى ناشره وقرأ فى الصحف أن جامعة بروسلو Breslou تعتزم منحه هو وروجه وظائف بها، وتوقع الكثيرون أنه سيمنح هذه الوظيفة ويصبح من أعلام الأكاديميين فى ألمانيا الحرة واقترح المجلس الشعبى فى انسباخ إيفاده إلى فرانكفورت ونشرت مجلة فرانكفورت Didaskalia تناشد فويرباخ ترك عزلته والحضور إلى فرانكفورت كنائب فى المجلس الوطنى، وجاء فى المقال الذى وقع عليه عدد من الطلاب فى هيدلبرج ما يلى:

"يا من لم تحد عن العقل والعلم فى سنوات العبودية، ولم تحاول تبرير الوضع القائم.. ألست أنت ومعك البعض الذى منحتنا قسطًا من الراحة وقدمت لنا العون حين تركت قاعات الدراسة غير المكرمة لجامعات ألمانيا، وثرت على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة". يقول فويرباخ فى أولى محاضرات "جوهر الدين": "لقد ذهبت للريف فى

الفترة التى قلت فيها للعمل الأكاديمى وادعًا - كانت كئيبة بدرجة بغيضة - تلك الفترة التى تسممت فيها كل الحياة العامة لدرجة أن الطريقة الوحيدة للإبقاء على حرية المرء روحا وبدنًا كانت هى ترك كل المراكز والوظائف الحكومية[٢٥].

لم يمض فويرباخ قُدمًا فى النشاط السياسى العملى[٢٦]، وإنما كان شغوفًا بالكتابة مرة أخرى، وكانت خطة تعيينه أستاذ كرسى الفلسفة، تسير ببطء ولم يتوقع هو إتمامها، وقد هاله تقدم الثورة بصفة عامة فى ألمانيا وكتب إلى الناشر فى سبتمبر يقول: "لقد طردتنى السياسة خارج فرانكفورت، ولم أعد أستطيع تحملها بعد كل ما جرى من أحداث محزنة. إن حرية ووحدة ألمانيا سخرية لاذعة لمعنى الحرية والوحدة، نحن مازالنا فى بداية الطريق الذى بدأناه عام ١٨٣٢ لقد رفعنا أنفسنا.. نعم، لكن لكى نغرق أكثر مما كنا من قبل.." وقد ثبت صحة رأى فويرباخ، إذ أخفقت الثورة ولم يمنح وظيفة جامعية وبقيت التعقيدات الرسمية كما هى.

وكان الاعتراف بأستاذيته هو اعتراف طلابه فى هيدلبرج الذين دعوه لإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن "جوهر الدين" كرمز للحياة الأكاديمية الجديدة الحرة، وقد استمرت هذه المحاضرات التى كان يلقيها مرتين فى الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر ١٨٤٨ حتى أول مارس ١٨٤٩ وقد حضرها لفيف من الأكاديميين والطلاب وسكان المدينة والعمال. وكانت هذه المحاضرات قمة النشاط العام لفويرباخ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية فى ثورة ١٨٤٨.

ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا إلى محاضرات فويرباخ "جوتفريد كيلر". وقد كان اللقاء بالفيلسوف (فويرباخ بالنسبة لمؤلف هنرى الأخضر (هنرى كيلر) حدثا مهمًّا فى حياة الأخير الذى يعترف بأن فويرباخ "هو الذى كشف له عن جمال العالم الدنيوى، وجعله يكشف لذة الحياة الحقيقية بتخليه عن الخلود. والرسائل التى كتبها كيلر من هيدلبرج فى ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا التأثير، يقول: **لقد كان مهمًّا جدًّا الإصغاء إلى رجل الفلسفة التاريخى هذا، والذى يمكننا أن نعتبره الآن الأكثر أهمية، خاصة الإصغاء إليه وهو يعرض فلسفته حول الدين.. أنا لا يمكننى بعد أن أقول بيقين أو افتراض أى شيء بصدد الأثر الذى سيحدث فِىَّ، لكننى أعلم شيئًا واحدًا: لسوف أمحو – بل إننى قد محوت بالفعل على الأرجح – كل أفكارى القديمة وذلك حتى أصبح على مستوى فويرباخ**(٢٧).

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات وأعجب بها السيكولوجى جاكوبى موليشيوت J. Maleschatt (١٨٢٢ – ١٨٩٢) الذى تعرف عليه فويرباخ وأشاد بماديته الطبية، وأقبل عليها بحماس، وقد أرسل إليه موليشيوت كتابه عن "المواد الغذائية" الذى نشر عام ١٨٥٠، وراجعه فويرباخ ولخَّصَهُ تحت عنوان "العلم الطبيعى والثورة" وكتب يقول: "تتحول المواد الغذائية إلى دم ويتحول الدم إلى قلب ومخ، وهو مركز الفكر والاتجاهات، ورفاهية الإنسان هما أساس التعليم، إذا أردت أن تحسِّن من شأن شعب فلا تعطه نصائح عن الخطيئة وإنما وفِّر

له أطيب الطعام، **إن الإنسان هو ما يأكل "Man was er ist"**[٢٨].

وبعد رد الفعل سنة ١٨٧٩ تملك فويرباخ اليأس من الحالة السياسية والفكرية للحرية فى ألمانيا، وفكَّر جديًّا فى الهجرة إلى الولايات المتحدة، حيث يعيش أصدقاؤه خاصة فردريك كاب ومجموعته، وبعض القراء والمعجبين فى سانت لويس بمدينة نيويورك. وفى أكتوبر ١٨٥١ نشر محاضرات هيدلبرج عن "جوهر الدين" فى المجلد الثامن من أعماله الكاملة. وقضى فويرباخ أكثر من خمس سنوات فى دراسة الأسس المادية للديانة الإغريقية، تلك الدراسة التى ظهرت بعنوان: **"أنساب (تسلسل) الآلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية"** ١٨٥٧ وهو المجلد التاسع من أعماله الكاملة.

وفى الوقت نفسه كان مصنع الصينى – الذى تملكه زوجته – لا يحقق تقدمًا ملموسًا وبدأ فويرباخ وكأنه وضع كل نقوده فى سفينة تغرق دون أن يؤمن عليها، وكان من الحتمى أن تنفد هذه النقود وأن يغلق مصنع الصينى، وشهد عام ١٨٥٧/١٨٥٨ الفشل الذريع لمشروع فويرباخ، وجد نفسه فى سن الخامسة والستين، وهو لا يملك شيئا يدر عليه دخلًا وفى سنة ١٨٦٠ كان عليه أن يبحث مع أسرته عن مكان جديد أكثر تواضعًا. وقد وقع الاختيار على مكان صغير قرب رنسبرج Rechenberg لكنهم كانوا فى حالة مادية لا تسمح لهم بالانتقال إليه دون معونة الآخرين، وقد قدمت أسرة فردريك كاب المعونة لهم عن طريق Otto Luning الذى كان على معرفة بفويرباخ ومعجبًا بفلسفته،

وقام بجمع المال من أنصار فويرباخ، بالرغم من أنه واجه الصعوبات فى إقناعه بأن يقبل النقود.

وأصدر فويرباخ عام ١٨٦٦ المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذى يحتوى على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان: **"الله والحرية والخلود من وجهة نظر الأنثربولوجيا**[٢٩]. وكانت السنون تمر تباعًا فى هدوء، وكان الفيلسوف يكتب شذرات أخلاقية، ولكن مستقبله المادى كان يبعث على القلق. وقد حاول بعض أصدقائه أن يحصلوا له على معاش اعترافًا بخدماته للثقافة الألمانية، ولكن باءت هذه المحاولات بالفشل.

واتجه عام ١٨٦٨ نحو الاشتراكية العلمية، وقرأ بحماس كتاب ماركس "رأس المال"، الذى نشر قبل ذلك بعام واحد، وفى سنة ١٨٧٠ اشترك فى الحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى، ولكنه مع ذلك لم يعتنق المادية الديالكتيكية والتاريخية، ومرض؛ مما ترك فى نفسه شعورًا بالألم والاكتئاب، ونشرت جريدة اجتماعية ديمقراطية هذا الخبر تحت عنوان يوضح أن المفكر الكبير مريض وأن أحواله المادية سيئة، وسرعان ما جاءت المساعدات التى مكنت فويرباخ من الرعاية الطبية المناسبة، إلا أن حالته الصحية كانت تزداد سوءا، إلى أن تُوفِّى فى نومبرج فى ١٣ سبتمبر ١٨٧٢م وعاشت زوجته أحد عشر عامًا بعد وفاته، ودفنت بعد رحيلها إلى جواره.

هوامش المدخل

1- S. Hooke: From Hegel to Marx, The Uni., of Michigan press, P. 221, Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routleage, Kegan Paul, London 1970, p. 15, H. Vogel in his Introudction to Principles of the philosophy of the Future. Indiona Polis Bobls, Merril 1960 p. vii.

2- B.M. Reardon: Religion's Thought in the Nineteenth Century, Cambridge Uni., Press, 1966, P. 82.

٣- هنرى ارفون: فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ١٩٨١ ص ٤٢.

4- M. Cherno: The Introduction of Translation, of Ferubach. The Essence of Faith Acoording to M.luther, Horper, Repulishion, London, 1967, pp. 25-26.

5- Althusser, Note du Traducteur, dons Manifestes Philosophique, PNF, Paris 1966, pp. 1-2.

أنظر عن التوسير دراسة الأكاديمية المغربي المتميز عبد الرزاق الدواي: عناصر نظرية في الفلسفة عند الفيلسوف الفرنسي لوى التوسير، في حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء ٢٠٠٤.

٦- د. حسن حنفي: الاغتراب الديني عند فويرباخ، مجلة عالم الفكر الكويتية، أبريل ١٩٧٩ ص ٤٤ وانظر، أيضا "دراسات فلسفية"، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨ ص ٤٠٠ وما بعدها.

7- Althusser, p.2.

8- Ibid., p.2.

9- H. Vagel, p.

10- Kamenka, p.17 in Feurbach, Samthiech Werke, Vol,I.

١١- جان هيبوليت: دراسات في هيجل وماركس، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة السورية. دمشق.

١٢- هنرى ارفون: فويرباخ، ص ٢٤. وأنظر أيضاً دراسة د. فريـال حسن خليفة: نقاد هيجل دار قباء، القاهرة.

١٣- نفس المصدر، ص ٧.

14- Feuerbach: Fragments Coincering the Characteristic of My Philosophical development, trans. Zawor Hanfi, Anchor Book, New York, 1972 pp. 266-267.

راجع دراسة حناديب، هيجل وفويرباخ، دار بيان، بيروت وأنظر نص هيجل شذرات متعلقة بتطوري الفلسفي والذي نقدمه ترجمته العربية في هذا المجلد.

15- Ibid., p. 268.

16- Ibid., p. 269.

17- Ibid., p. 270.

١٨- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص ٣٣٥، وارفون، ص ١٠ – ١١.

19- Wagner, Autobiographie, 1897, p. 18.

٢٠- هناك ترجمتين إنجليزتين لمبادئ فلسفة المستقبل، وأخرى فرنسية لالتوسير وترجمة عربية لالياس مرقص وسوف نعتمد الترجمات الإنجليزية؛ الأولى قام بها فوجل Vogel والثانية مختارات فويرباخ التي ترجمها Zawar Hanfi عام ١٩٧٢ وسوف نرمز للأولى بحرف V والثانية .Z.H.

٢١- ارفون: ص ١٧.

٢٢- فرانز مهرنج: كارل ماركس ترجمة خليل هندي، دار الطليعة بيروت ١٩٧٢ ص ٥٢.

23- CF. M. Chrino, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century. Radicalism ph., D. dissertation Stanford Uni., 1955.

ويمكن الرجوع أيضا إلى مقدمة ترجمته لكتاب "ماهية الإيمان لوثر".

٢٤- شملت الأعمال الكاملة التي نشرها فويرباخ لدى الناشر O. Wignad في ليبزج ١٨٤٦ عشرة مجلدات هي: أبحاث ومواد تكميلية لجوهر المسيحية ١٨٤٦ انتقادات فلسفة ليبنتز ١٨٤٨، ببيربايل ١٨٤٨، ماهية المسيحية ١٩٤٩، محاضرات في ماهية الدين ١٨٥٧ أنساب الآلهة ٥٧، الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثرولوجية ١٨٦٦. وهناك طبعة ثانية من الأعمال الكاملة إشراف بولان، جودال، شتوتجارت ١٩٠٣ - ١٩١١ أما مراسلاته فقد أشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان، الأول أصدرها في جزئين ١٨٧٤ والثاني نشرها ١٩٠٤ وكلاهما طبع في ليبزج.

25- Feuerbach: Lectures on the Essence of Religion, trans., R. Manhein, Harper Xrow, New York, 1967, p.3.

٢٦- لم يرشح فويرباخ للمجلس الوطني ولكنه سافر إلى فرانكفورت حيث أجرى مناقشات مع روجه وكارل فوجت أعضاء المجلس الوطني وحضر المؤتمر الديمقراطي الذي كان ينظمه الجناح اليساري الحر للديمقراطية الألمانية.

٢٧- هنرى ارفون: ص ١٩ - ٢٠.

28- CF. Cherno: Feurbach's "Man is what he eat's, A Rectification, pp. 397 – 406, in Voulme XXIV, in Journal of History of Ideas 1963.

٢٩- وكان هذا عمله الأخير، وهو يضم: "الروحانية والمادية" والأخلاق ومذهب السعادة" وكذلك بعض الأعمال القصيرة التي كتبها في الخمسينيات والستينات.

الفصل الأول

فـــويرباخ وفلســـفة عصــره

"التحول عن الهيجلية"

الفصل الأول

فـــويرباخ وفلســـفة عصــره

"التحول عن الهيجلية"

تمهيــد:

يصف فويرباخ نفسه فى مقدمة "جوهر المسيحية" بأنه فيلسوف طبيعى. والحقيقة أن الطبيعة كانت المصدر الأساسى الذى حرَّك تفكير فويرباخ(*). لقد كانت الطبيعة هى الإلهام الذى يدفع الخيال والفكر والمشاعر ويسيطر على كل كيان فويرباخ، فهى المحور الذى تدور حوله فلسفته. ولذا كان من الضرورى لأية دراسة تحاول أن تستقصى فكره أن تتوقف أمام فهمه للطبيعة، حيث تتبدى كل أسرار الفلسفة، فهى الأساس الذى تقوم عليه فلسفته الأنثربولوجية وفوق أرضها الصلبة يوجد الإنسان الحى الذى جاهد فويرباخ من أجل نفض ركام المجردات من حوله ليكون أساسًا لفلسفة المستقبل.

وسوف نعرض هنا لفلسفة فويرباخ فى الطبيعة بداية حتى يتسنى لنا الحديث عن الإنسان، وقبل ذلك يهمنا الوقوف على علاقته بهيجل، وهى علاقة مهمة وأساسية من أجل بيان تطور فلسفة فويرباخ، وإظهار

(*) انظر ترجمة مقدمة فويرباخ للطبعة الثانية لجوهر المسيحية فى هذا المجلد.

نقاط الاتفاق والاختلاف بين أهم فلسفتين فى القرن التاسع عشر، وهذا هو محور الفصل الحالى.

وإذا كنا نعتبر فلسفتى هيجل وفويرباخ أهم فلسفات القرن التاسع عشر فهذا يقتضى منا وضع كل منهما فى إطار تلك الحقبة. حقبة الفلسفة الحديثة. وقد كان كل منهما فيلسوفًا ومؤرخًا للفلسفة، ونستطيع من خلال بيان موقف كل منهما من الفلسفة وتاريخها خاصة الفلسفة الحديثة – التى أهتم بها كثيرًا فويرباخ وكتب عنها وعن أهم أعلامها ثلاثة مجلدات – نستطيع أن نحدد العلاقة بين فلسفة كل منهما لتكون مدخلنا لبيان مفهوم الطبيعة عند فويرباخ موضوع الفصل الثانى الذى يمهد لعرض تصور الإنسان فى فلسفة فويرباخ الأنثربولوجية.

لقد كان فويرباخ، مؤرخًا للفلسفة، كتب عن "تاريخ الفلسفة: من بيكون إلى اسبنيوزا" ١٨٣٣، وعن "فلسفة ليبنتز" ١٨٣٦ ثم عن "ببير بايل" ١٨٣٨، كما كتب هيجل عن تاريخ الفلسفة، وبينما اقتصر فيورباخ على التاريخ للفلسفة الحديثة، فإن تاريخ هيجل شمل الفلسفة منذ نشأتها بينما كانت مهمة فويرباخ هو البحث فى تاريخ الماضى القريب له، ورغم أن فويرباخ فى تأريخه للفلسفة الحديثة كان هيجليًّا، فإن دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحى بالاختلافات بين كل منهما، وربما كانت إرهاصًا بنقده لهيجل فاختيار فويرباخ للفلسفة الحديثة يوضح ملامح فلسفته كما ستظهر لنا "فتاريخ الفلسفة الحديثة" لم يتحدث فقط عن بيكون وهوبز وديكارت وبوهمه واسبنيوزا، بقدر ما كان يبحث فى

الصراع بين الدين والفلسفة، هذا الموضوع الذى حدد فلسفة فويرباخ ذاتها وهو نفس الموضوع الذى نستطيع أن نتابعه فى كتابيه الآخرين عن "ليبنتز" و"بييربايل"، إلى أن استقلت معالم فلسفة فويرباخ فى كتاب "مساهمة فى نقد فلسفة هيجل" وتجلت أكثر فى كتبه الأخرى، بصورة نسقية فى "مبادئ فلسفة المستقبل" وبصورة نقدية فى "جوهر المسيحية" و"جوهر الدين"(١).

وسوف نعرض فى هذا الفصل: موقف فويرباخ من الفلاسفة المحدثين كما يظهر فى مجلداته الثلاثة عن الفلسفة الحديثة. ثم نبين موقفه من فلاسفة التجريبية والمادية خلال دفاعه عن هيجل فى الفترة من ١٨٣٥-١٨٣٩ وهى الفترة التى أخذت تساروه الشكوك فيها فى بعض الآراء الهيجلية، ثم نتوقف ثالثًا أمام تلك العلاقة المعقدة بين فيلسوف المثالية المطلقة وفويرباخ صاحب "فلسفة المستقبل". الذى نبدأ أولًا بعرض موقفه من الفلاسفة المحدثين.

أولًا - موقف فويرباخ من الفلاسفة المحدثين:

يتناول فويرباخ فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" بيكون (١٥٦١ – ١٦٤٦) وهو عنده أبو الفلسفة الحديثة ورائد فلسفة العلم الطبيعى كما أطلق عليه، وهو ينتمى إلى تاريخ الفلسفة مثلما ينتمى إلى تاريخ العلم. والذى وجه اهتمام فويرباخ إليه إنما هو اهتمامه بالطبيعة الفيزيائية. وقد كان لا يقنع بوجود أى حدود أمام التساؤل الفلسفى، وهو هادم الأوهام

الأربعة باعتبارها عقبات تحول دون دراسة الطبيعة – وهذا يعنى استبعاد المسيحية بطريقة غير مباشرة، إلا أنه لم يطبق فى مجال الدين واللاهوت ذلك النقد الذى طوره فى مجال العلم، بل عكس موقفه هذا فى مجال الدين، وأصبح منحازًا للإلهيات فى مقابل الموضوعات البشرية.

وقد بين فويرباخ – كما أشار فرتوفسكى – أن بيكون فى معالجته للطبيعة قد نفى المبادئ التى اعترف بها فى مجال الإيمان واللاهوت، مبينًا أن النظرة القديمة إلى كل من الطبيعة واللاهوت كانت نتيجة ضرورية للمثالية المسيحية التى ترى أن الطبيعة نتاج كائن واعٍ. ومن هنا فإن بيكون بنقده للفيزياء قد حرم المسيحية من السمة الكلية التى اعتنقها المؤمنون الصادقون فى العصور الوسطى"(٢). لقد طبق بيكون مبادئ الدين كإنسان وليس كعالم طبيعة ولا كفيلسوف، ولم يتناول هذه المبادئ من زاوية العلم الطبيعى، ذلك الجانب من تفكيره الذى يقوم بالتأثير التاريخى.

ويتناول فويرباخ بعد ذلك هوبز الذى كان مؤلهًا بنفس القدر الذى كان فيه منكرًا للإله. صحيح هو يقول بوجود إله، لكن إلهه ليس إلهًا على الإطلاق؛ لأن هوبز يماثل بين الوجود والمادة(٣).

ويأتى ديكارت الذى جعل منه هيجل أبًا للفلسفة الحديثة بعد بيكون وهوبز وجاسندى. ويفسره فويرباخ مثل سابقيه، فنحن نجد لديه تلك الثنائية من قول بالطبيعة واهتمام بالعلوم الفيزيائية من جهة ومن

إقرار بوجود الله باعتباره الضامن لصدق المعرفة الإنسانية من جهة ثانية. إن فلسفة ديكارت مثل كثير من الفلسفات الحديثة كما يرى فويرباخ توحِّد بين المثالية واللاهوت المسيحى، باعتبار أن نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد(٤).

ينتمى ديكارت – مثل ليبنتز – إلى المثالية، ويظل حكم فويرباخ عليهما كما كان منذ كتبه الأولى "ففى المجال الكلى هما مثاليان، لكنهما فى المجال الخاص ماديان(٥) والماديون عقلانيون كما يقول فويرباخ فى المبدأ [١٧] من "مبادئ فلسفة المستقبل": "فجوهر الأشياء هو الجسمانية عند ديكارت، ولكن الجسم كماهية ليس موضوعًا للحواس بل للفهم وحده، فديكارت يرى أن جوهر الذات المدركة فى الإنسان ليس قائمًا فى الحواس بل فى الفهم(٦). ومن هنا فإن الفلسفة الحديثة لم تبرهن إلا على ألوهية الفهم، لم تعترف بالوجود الإلهى المطلق إلا للفهم المجرد، والتعريف الذى يعطيه ديكارت عن نفسه كروح: "أن جوهر قومه فقط فى الفكر" هو تعريف الفلسفة الحديثة لذاتها"(٧) فالفلسفة الحديثة مشتقة من اللاهوت، وهى ليست سوى تحويل اللاهوت إلى فلسفة، ومن هنا كان من الضرورى أن يصبح العقل نفسه الكائن الإلهى أو المجرد، يقول ديكارت: "الحواس لا تعطى أى واقع حق، أى يقين الفهم المجرد عن الحواس هو فقط الذى يعطى الحقيقة"(٨).

ومن بين أكثر الشخصيات أصالة وأهمية فيما يختص بفلسفة الدين

الطبيعية نجد كلا من يعقوب بوهمه J. Bahma (١٥٧٥- ١٦٢٤) واسبينوزا Spinoza اللذين لم يتناولا فقط الصراع بين العقل والإيمان، ولكن قدم كل منهما مبادئ مستقلة فيما يتعلق بفلسفة الدين. الأول هو الفيلسوف المفضل للاهوتيين والفلاسفة المؤلهين، والثانى أهم فلاسفة وحدة الوجود[٩].

وبالنسبة لبوهمه الذى قدمه البعض كأفضل عقار ضد أفكار فويرباخ فإن آراءه فى الحكمة الإلهية هى فلسفة صوفية للطبيعة من جهة، وتصوف من جهة ثانية، وبالتالى فإن أفكاره ليست ضد فلسفة فويرباخ، بل تعزز آراءه، وخاصة أن فلسفته تتوقف على عاملين هما: مذهب الطبيعة ومذهب الإنسان[١٠]. وهو يقترب تمامًا من فويرباخ، ويشتركان معًا فى نفس الاهتمامات، ولديه تمتزج الطبيعة النظرية للتصوف واللاهوت والموقف الموضوعى الحديث تجاه الإنسان والطبيعة، ومن ثم يمكن ملاحظة وجود اهتمامين سيطرا على رؤيتهما، وهما: عشقهما للطبيعة من ناحية، وإخلاصهما لله من ناحية أخرى.

أما اسبينوزا الذى يختتم به فويرباخ، المجلد الأول من "تاريخ الفلسفة الحديثة" والذى يجد عناية كبيرة من فويرباخ، فهو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة[١١] التى حددها شيلنيج وأكملها هيجل. ويمكن التأكيد بأن مهمة اسبينوزا فى القرن السابع عشر هى نفس مهمة فويرباخ فى القرن التاسع عشر، وهى النظر النقدى فى أمر الدين واللاهوت والكتب المقدسة، فهو الوحيد الذى قدم لنا العناصر

الأساسية لتطبيق المنهج على أمور اللاهوت. وهو الفيلسوف (الأول) عنده فويرباخ بألف لام التعريف، وهو أول من قدم معارضة إيجابية للاهوت، والأول الذى حدد بمصطلحات أصبحت كلاسيكية أن العالم لا يمكن أن يعتبر نتاج الكائن الشخصى الذى يعمل بما يتفق مع الغايات والأغراض، والأول الذى يأتى بالأهمية الكلية للطبيعة من أجل فلسفة الدين.

ويقرن فويرباخ اسبينوزا بهيجل دوما ويتردد اسم كل منهما أكثر من غيرهما فى "القضايا الأولية" و"فى مبادئ فلسفية المستقبل". فاسبينوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية وهيجل هو تمام نضجها (الفقرة الثانية) فاسبينوزا يرى أن الصفة أو المحمول للجوهر هو الجوهر نفسه، فكذلك يعتقد هيجل أن محمول المطلق أو محمول الذات بصفة عامة هو "المطلق"(١٢) ونجد ذلك أيضًا فى المبدأ [٢١] من فلسفة المستقبل (١٣). ويرتبط بينهما ايضًا فى القضية [٤٤] فمادة اسبينوزا التى جعلها صفة للجوهر ليست مبدأ للعذاب مثلها مثل الماهية فى منطق هيجل، ماهية الطبيعة والموجود البشرى، فهى نفسها بلا ماهية، بلا طبيعة وبلا وجود بشرى(١٤) فاسبينوزا يمثل المبدأ المادى(١٥). وكما أن الهيجلية هى المثالية اللاهوتية فإن الاسبينوزية هى المادة اللاهوتية المبدأ [٢٢](١٦). ومن هنا فإن اسبينوزا هو المؤسس الحقيقى للفلسفة التأملية الحديثة، ففلسفة الهوية عند هيجل لم تتميز عن فلسفة وحدة الوجود عند

اسبينوزا إلا بكونها نفخت فى الشيء الميت والجامد للماهية روح المثالية(١٧) والأهم من هذا عند فويرباخ أن فلسفة اسبينوزا كانت دينا(١٨) ومن هنا يطلق على اسبينوزا موسى المفكرين الأحرار(١٩).

وقد قدم فويرباخ فى المجلد الثانى من تاريخ الفلسفة الحديثة "عرض وتطوير ونقد فلسفة ليبتز"، القطب المقابل لاسبينوزا. فإذا كان لاسبينوزا الشرف فى جعل اللاهوت تابعًا للفلسفة، فإن الفيلسوف الألمانى الأول الذى اكتسب شرف إعادة قيد الفلسفة باللاهوت هو ليبنتز فى كتابه Theodicy.

يعرض فويرباخ فلسفة ليبنتز وينتقد القول بتوافق النفس والجسد، أو التدبير المسبق، باعتباره الجانب الضعيف فى هذه الفلسفة: "إن التدبير المسبق مأخوذ بمعنى خارجى محض إزاء المونادات يناقص روح ليبنتز". وفلسفة ليبنتز مثالية، وهذا حكم فويرباخ على تعددية ليبنتز التى تحولت من خلال مبدأ التدبير المسبق الإلهى إلى واحدية، يقول. "الإلهية التعددية أو التعددية الإلهية الخالصة لمونادولوجيا ليبنتز صارت إلهية واحدية صارمة أكثر نزوعًا إلى الروح المثالية"(٢٠).

إلا أن أهمية ليبنتز فيما يرى فويرباخ تظهر فى أن الإنسان هو أساس "الموناد" كما جاء فى القضية [٦٤] من القضايا الأولية. نعم إنه مثل ديكارت: فالله عند كليهما مبدأ الفلسفة، والإنسان عند كليهما يحوى قسطًا من المثالية بكونه يملك الفهم، والفهم كيان غير مادى لأنه فكر خالص.. إلا أن ليبنتز يرى العقل مرتبطًا بالمادية، أى بتمثلات غامضة،

هذه التمثلات ليس لها أصل سوى الصلة المتبادلة بين الإنسان والعالم، وهذه الصلة لا تنتسب إلى العقل، بل هى فى تناقض مع العقل.

ويخصص فويرباخ المجلد الثالث لبيير بايل Pierre Bayle وقد كان بايل مفكرًا حرًّا، لكنه لم يتخل عن قناعة الدينى قط، وهذا يضفى على كتاباته مرارة لاذعة، تظهر آراؤه الحرة فى قاموسه النقدى التاريخى. وقد كان فويرباخ أقرب إلى الصواب حين قال: أن بايل مازال يعتقد فى الإيمان، وأنه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع بين البروتستانتية كإيمان وبينها كمذهب عقلى، وتحقيقًا لهذا الغرض عارض اتجاهات ليبنتز العقلية ومدرسة البروتستانتية فى ألمانيا وهولندا، وأخذ الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للإيمان على أنها تعنى أن الإيمان لا يستند إلى أساس أولى من الفلسفة فحسب ولكن على أنها لا تستتبع أيضًا أى مذهب فلسفى، ولا تقبل أى دفاع عقلى أيًّا كان شأنه، فالاعتقاد والمعرفة أمران منفصلان ومستقلان تمامًا بل إنهما متعارضان. ويثير أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين فيما كتبه عن "ليبنتز بين الفلسفة والدين" فى كتابه "محاولات فلسفية" حوار بايل مع ليبنتز فى مسألة الشر(٢٢).

لقد كان اهتمام فويرباخ بالكتابة عن العلامة والشاك الفرنسى بايل مثلما كان فى بقية كتاباته، يكتب استجابة للوضع السائد فى بروسيا "لقد كان الغرض هو التعليم وفضح الحاضر المشبع بالحماقة والشر عن طريق إيقاظ مثل هذا الصوت من الماضى(٢٣).

ثانيًا - الموقف من فلاسفة التجريبية والمادية:

تدور علاقة فويرباخ بفلاسفة التجريبية المعاصرين له: باخمان Bachmann دورجس Dorguth، ثم المسيحى ليو Leo فى إطار العقل ودوره وتطوره. يهاجم فويرباخ الحس والتجريب هنا دفاعًا عن هيجل فى إطار المثالية الموضوعية فى الفترة التى سبقت نقده لفلسفة هيجل ١٨٣٩، حيث تظهر حيرة فويرباخ بين الحس والعقل بصفة خاصة من خلال نقده للمادة فى هذه الفترة الهيجلية من تطوره.

وبلا شك فقد أفاد فويرباخ من هذا الحوار فى تحوله عن المثالية مستخدمًا بعض حجج من سبق له أن هاجمهم، وفويرباخ يقول: إنه حتى فى "نقد مناهضى هيجل" وبصفة خاصة فى رده على باخمان، فإنه طور مذهبه المناهض لهيجل فى صمت، فقد تعمد فويرباخ الدفاع عن المثالية الهيجلية فى حين أن نصفه المناهض لهيجل – كما يقول – كان عليه أن يلوذ بالصمت، وقد كان هذا الدفاع حتى فى مراحله الأولى دفاعًا لم يتقبله الهيجليون المتزمتون(٢٤) بل إنه فى انتقاداته لباخمان ودورجس اختار موضوعاته من خلال قلقه الداخلى وعدم اطمئنانه إلى أسس المثالية التأملية، وفى هذا الموقف الذى اتخذه فويرباخ نفسه فإن الحوار بين الجدل التجريبى لدى باخمان ودورجس، وبين جدل فويرباخ المثالى قد أديا إلى تشكيل نظريته النقدية ودَعَّمَا محاولته السابقة "التجريبية العقلانية فى إطار نقدى مذهبى"(٢٥). وسوف نتناول هنا نقده لفلاسفة التجريبية الذى يسبق نقده لهيجل، ونتوقف على التوالى عند: "نقد مناهضى هيجل" أو

مراجعة باخمان ١٨٣٥، ومراجعة دورجس ١٨٣٨، ثم كتابه "الفلسفة والمسيحية" ١٨٣٩ وهو دفاع عن هيجل ضد التهم الموجهة إليه من هنرى ليو.

يأخذ فويرباخ على الاتجاه المادى التجريبى المعادى لهيجل عند باخمان أربعة مآخذ رئيسية، هى:

١ - وجهة النظر الخاطئة التى كونها باخمان عن منطق هيجل فى الهوية.

٢ - التفسير التجريبى للوجود ضيق النظر من جانب باخمان.

٣ – آراء باخمان فى الأسس الفيزيقية للعقل Physical basis of mind.

٤ - تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيجل التى جعلت الإله متناهيًا.

لقد أخفق باخمان فى فهم الهوية عند هيجل، فالهوية هى فقط بين الاختلافات وبالتالى فإن هوية الدين والفلسفة بالمعنى الديالكتيكى ليست تقليلًا من شأن الفلسفة بالنسبة للدين أو العكس. ويتهم فويرباخ باخمان بخلط سبل المعرفة الواضحة، أن مفهوم هيجل للهوية يفرض علينا أن يكون الوجود مشابهًا الفكرة بذاتها، وليس لما يمثلها فى الفكر الإنسان أو فى الفكرة المحدودة الواضحة الخاصة لأى فيلسوف، ويتهم باخمان فويرباخ بأنه تعدى فى نقده حدود مذاهب الظواهر عند كانط، وكان نقده لنظرية المعرفة لديه قائمًا على أساس هذه النقطة. ويلاحظ فرتوفسكى Wartofasky أن أهمية ذلك ترجع إلى أن فويرباخ لن

يستطيع أن ينتقل إلى وجهة النظر التجريبية الواقعية إلا بعد إعادة صياغة المشكلة التى تتعلق بمذهب الظواهر، والواقعية وحلها. وكان باخمان يرى أن الروح والعقل والفكر كلها تعتمد على المادة ونقيضها وعلى تنظيمها، وتلك فكرة مادية واضحة. وهو يستعين فى جدله بأشخاص مقززين، بهم عيوب خلقية، وهذه العيوب توضح تخلُّفًا عقليًّا فى حالاتهم[٢٦] وينتقده فويرباخ بطريقة جدلية ويتهمه بأن نظرته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والجسم، فى حين أنه من جانبه يتمسك بالانفصال القديم بين مادية الجسم ولا مادية العقل، حقًّا، إن العقل يعتمد على المخ وهو شيء مادى، ولاشك أيضًا أن الإنسان عندما يكون جائعًا أو ظمئًا جدًا فإنه لا يستطيع أن يفكر، ولكن هل يعنى هذا أن الفلسفة أو الفكر يعتمد على الأكل والشرب، وبالتالى هل يعنى ذلك أن الفكر أضحى مادة؟

على العكس تمامًا، فأنا آكل وأشرب لإرضاء مطالب الطبيعة أو لسد الاحتياجات التى تفرضها الطبيعة، وهكذا أجمعهما معًا ثم أتخلص منهما معًا، وعندما أتحرر من الحاجات الطبيعية أنخرط فى الجانب الفكرى أو الروحى. أما الروح ككائن موضوعى فهو مميز ومستقل تمامًا عن أى عقل فردى، إن هذا الأخير يعتبر مجرد جزء محدد من الروح الخالدة، والتمييز القديم بين الذات والموضوع، العارف والمعروف، بين العالم والإنسان له علاقة بما نحن بصدده، بمعنى أن جزء الروح قد يتعرض للمعاناة، ولكن الروح لا تتعرض لها[٢٧].

ويرجع فرتوفسكى الانتقادات التى وجهها فويرباخ ضد باخمان إلى ذلك الصراع الداخلى بين ما يعانيه فويرباخ من صعوبات نظرية فى المشاكل التى تشغله وبين تمسكه بمثالية أستاذه. ويمكن القول بأن "نقد مناهضى هيجل" Kritik des Anti Hegel الذى وجهه ضد باخمان يظهر لنا فويرباخ فى قمة مذهبه المثالى الموضوعى الهيجلى الذى اختار على أسسه القضايا الحاسمة فى هيجل والتى كان يدور حولها النزاع، مثل: علاقة المنطق بالوجود والدين بالفلسفة، والفلسفة بالوجود الحسى والوجود المادى للإنسان ذاته، وكان الملجأ الذى لجأ إليه فى هذه المعركة هو موضوعية الفكر وحقيقته المتسامية التى تتعدى فكرة أى إنسان عنها. وقد أخذ فويرباخ من هذا المصدر حتى يتمكن من مواجهة أسئلة باخمان فى نقده لمفاهيم هيجل الأساسية فى الفكر ومفهوم الماهية، هذا هو حجر الأساس الذى سيزيله فويرباخ بنفسه عندما يتعدى مرحلة الدفاع عن هيجل وينتقل إلى مرحلة النقد"[٢٨].

وموقف فويرباخ النقدى من دورجس ذو أهمية كبيرة ويستحق الإشارة إليه من زاوية أنه دفاع عن المذهب المثالى ضد المذهب المادى الفيزيولوجى، وهو دفاع يقوم على أسس معرفية ويتسم بأنه أقل حدة وأكثر نضجًا من موقفه ضد باخمان. وقد اتخذ رده عنوانًا جانبيًّا هو عناصر لتأسيس مذهب عقلى واقعى متماسك Materials for founding of an Apodictic Realist Rationelism. ومن البداية، يجب بيان حقيقة أن رأى دورجس قد أثر تأثيرًا كبيرًا على فويرباخ رغم رده عليه، ويعتبره

جودال Jodl تلميذ فويرباخ مرهصًا بكتاب "أسس فلسفة المستقبل"(٢٩) ولم يكن دور هذا النقد هو الدفاع عن المذهب المثالى، وإنما مَهَّدَ الطريق لفويرباخ، لأنْ يصبح واعيًا بالمجادلات المادية، وعلى هذا فقد كان الأساس المبدئى لإعادة صياغة المذهب المادى نفسه.

ويتناول فويرباخ القول، بأن التفكير نشاط للمخ بالتحليل: إن تسمية الفكر نشاط للعقل لا يوضح لنا شيئا عن ماهية الفكر، فالنشاط يعرف فقط بما يفعله وينتجه، فالنشاط هو ما يفعل، ويأخذ اسم الفعل ذاته، فالعمل يدل على المؤلف، ويستشهد فويرباخ بما قيل فى الإنجيل "ستعرفهم من ثمارهم" فالفنان يحقق ذاته فى الحياة بنتاج عمله كما هو الحال مع الرسام والشاعر (نتاج التفكير هو الفكر) فلا شيء يستطيع أن يخبرنا عن التفكير سوى التقصى عن الفكر؛ لأن الفكر وحده هو الذى يوضح لنا هذا(٣٠). وقد توصل فويرباخ إلى معرفة الفكر كضرب من ضروب النشاط يعتمد على المعرفة بالأفكار التى تعد فكرًا، لكن ما هو الفكر؟ الفكر هو ذلك الشيء الموجود فىّ، بينما التمثل المحسوس هو ذلك الشئ كما يبدو. فالأحاسيس لا تعطينا صورًا أما الأشياء فلا تتوافر لنا إلا عن طريق الفكر فقط. ومن هنا يصح القول بأن نقد فويرباخ للمنهج التجريبى على أسس عقلانية يمهد الطريق للتوصل إلى المنهج التجريبى الذى أعيد تشكيله والذى صاغه فويرباخ فى نهاية الأمر محددًا به منحى فلسفته.

وفى دفاع فويرباخ الأخير عن هيجل فى كتابه "الفلسفة والمسيحية" ١٨٣٩ يستمر فى مناقشة نفس القضية التى أثارها فى "بايل"

عن الاعتقاد ونقد العقيدة واللاهوت. والناقد الذى يعرض له، هاجم هيجل من اليمين، من موقعه كمسيحى أرثوذكسى، فقد وصف هنرى ليو H. Leo أستاذ التاريخ بجامعة هاله Hall الفلسفة الهيجلية بأنها غير مسيحية فى مقالته Des Hegelingen ١٨٣٨ ووجه الاتهام إلى فويرباخ باعتباره هيجليًّا كافرًا، ووسع دائرة الاتهام إلى كل الهيجليين الشباب، وذلك فى إطار الصراع السياسى الدينى بين كاثوليك بافاريا وبروتستانت بروسيا. وقد أوضح روجه Ruge أن نشر هذا الكتاب يرتبط بموقف "ليو" السياسى غير الواضح تجاه هذه القضية، وأن دفاع فويرباخ كان إلى حد كبير دفاعًا سياسيًا عن موقف الهيجليين الشباب، كما أنه كان دفاعًا عن الفلسفة ضد الارثوذكسية الدينية.

والمحور الأساسى لنقد فويرباخ الأخير (ضد ليو) هو جوهر الإنسان، وبتعبير مثالى أكثر وضوحًا يتعدى مثل هذا الجوهر أية أمثلة محدودة له ويستقل عن الأفراد على الرغم من أنه يتجسد فيهم. ويرى فويرباخ أن الفلسفة والمذهب المثالى لهيجل ليسا إلا شكلًا من أشكال الفلسفة الدينية، ولكنه شكل خاص مستثنى يختفى فيه التناقض المتأصل فى الدين فى شكل عقلانى ومجرد للغاية، وباختصار فإن التناقضات التى وجدها فويرباخ بين الخيال كتعبير عن رمزية المشاعر وبين العقل يجدها الآن فى المفهوم الهيجلى للعقل نفسه، فى نفسه وفى شكل النفى لمنطق هيجل نفسه"[٣١] وهذا القلق بإزاء فكر هيجل هو الذى يجعلنا نتساءل عن أسس تلك العلاقة بين الفيلسوفين.

ثالثًا - تطور موقف فويرباخ من هيجل:

إن الموقف العام لفلسفة فويرباخ، كما كتب تلميذه المقرب فردريك جودال يمكن أن يصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة فى نفس الوقت، بأنه قاد ثورة فى فلسفة هيجل مثل تلك التى قام بها كوبرنيكوس فى علم الفك البطلمى، فقد دفع بالروح المطلق، تلك التى كانت مركز كل شيء إلى المحيط الخارجى، أما الطبيعة والتى كانت فى الفلسفة الهيجلية اغترابًا ذاتيًا للروح، فقد أصبحت المفهوم المحورى فى فلسفته، كذلك يبين لنا فويرباخ نفسه أن فلسفته فى الدين، بل وفكره عمومًا يمكن أن يفهم على اعتبار أنه المقابل للفلسفة الهيجلية[٣٢].

لقد كان فويرباخ فى البداية هيجليًا، لكنه كما يقول جوستاف فتر Gustav. A. Wetter لم يحرر نفسه تمامًا من تأثير أستاذه عليه. والحقيقة أن العلاقة بينهما معقدة غاية التعقيد، وهناك تفسيرات شتى تلقى ضوءًا قويًا عليها، ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع أن نتبين طريقنا فى فهم ماهية فلسفة فويرباخ بالقياس إلى فلسفة هيجل، وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيجلى، وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر فى فلسفتهما المبكرة والناضجة.

وقريب من رأي "فتر" نجد التوسير الذى يقول: "لقد ظل فويرباخ حبيس الإشكالية الفلسفية التى دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من نفس الأسئلة التى طرحتها والتى كانت متعلقة بالوجود

والفكرة وأولوية الثانية على الأولى"[٣٣] وهذا ما يشير إليه فوجل فى تقديمه لترجمته لمبادئ المستقبل، فبالإمكان الاتفاق على أن هيجل كان أمرًا جوهريًّا لوجود فويرباخ الذى نشر فكره الفلسفى على أرضية هيجلية كتلميذ فى بداية الأمر، وكعدو لدود فيما بعد، وأن الهيجلية قد أظهرت تأثيرها الحاسم على فويرباخ إيجابيًّا وسلبيًّا.

ويرى أكتون H.B.Acton، أن المفاهيم الهيجلية تشكل فى الأساس وجهة نظر فويرباخ، "ومن الأهمية أن نلاحظ كيف تحولت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية على يد فويرباخ إلى مفاهيم يدعى أنها تجريبية. فمفهوم هيجل للوعى الذاتى الحر للمطلق، يمثل أساس مفهوم فويرباخ للإنسان الحر الذى عالج نفسه من الأوهام الدينية. لقد تحدث فويرباخ عن أن الله إنسان تموضع، وأن الإشباع الدينى ينتج من تخارج المشاعر Entaiisserung = extermalization، وما من شك كما يقول أكتون فى أن أصل هذه الأفكار هو مفهوم هيجل للطبيعة على أنها الفكرة المطلقة المغتربة عن نفسها. يشير فى "المنطق" الكتاب الثالث، إلى الطبيعة على أنها فكرة التخارج ذاتها وأيضًا بطريقة أكثر تفصيلًا فى الفينومينولوجيا، حيث يكتب عن العقل الفردى الواعى، واغترابه عندما يرى تأثير التفكير والجهد الإنسانى فى الحضارة الإنسانية"[٣٤].

وعلى العكس يقول أنتونى جيدن Anthony Gidden: "إن فويرباخ يسعى فى "جوهر المسيحية"، وكذا فى كتاباته التالية إلى قلب

القضايا المثالية لفلسفة هيجل، فإذا كان هيجل قد رأى أن الواقعى ينبثق عن المقدس فإن فويرباخ قد برهن على أن المقدس نتاج وهمى (خيالى) للحقيقة وعلى أن الوجود هو الأساس الذى يتقدم الفكر"[٣٥] ويحدد فويرباخ علاقته بهيجل بقوله:

"من خلال هيجل توصلت إلى الوعى الذاتى، ووعى العالم، وهيجل هو الذى أدعوه بأبى الروحى تمامًا مثلما أدعو برلين وطنى، هو الرجل الوحيد الذى جعلني أشعر وأخبر كنه الأستاذ... نعم إننى أقف فى علاقة أكثر ودًّا مع هيجل وأكثر تشبعًا من تأثرى بأية علاقة أخرى مع أسلافنا الآخرين، لأننى أعرفه شخصيًّا، واستمعت إليه لمدة عامين، باهتمام كامل وبنشوة، لم أكن أعرف ما كنت أود أن أفعله أو ما كان يجب عليَّ أن أفعله، ولم أكد أستمع إليه نصف عام حتى بدأ قلبي ورأسى يستويان، عرفت ما أريد فعله وما يجب عليَّ أن أفعله، ولم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة، لم يكن ممارسة الإيمان ولكن التفكير"[٣٦].

وقد أكد فويرباخ عام ١٨٢٤ لأبيه، أنه رغم تأثره الشديد بهيجل، فإنه ليس لديه الرغبة فى أن يصبح هيجليًا[٣٧] وفى عام ١٨٢٦ لم يكن هناك شك فى أن فويرباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها، حيث رأى فيها الشفاء الناجح من ثنائية ديكارت وكانط وذاتية فشته وتجريبية لوك وبركلى وهيوم التى تفتقد التأمل ولا ترتفع من الخاص إلى العام. وفى عام ١٨٢٧/ ١٨٢٨ أصبحت تحفظات فويرباخ تجاه هيجل شكوكًا؟ يقول فى شذراته: "كيف يرتبط الفكر بالوجود؟

كيف يرتبط المنطق بالطبيعة؟ هل هناك أساس نمر من خلاله من الأولى للثانية؟ أين توجد الضرورة؟ أين المبدأ الذى يقام عليه هذا الانتقال؟ (يسأل فويرباخ) هل يستطيع الفكر الهيجلى المتمثل فى كلية الأشياء أن يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق؟ كيف يتسنَّى له أن يحوى داخله شيئًا آخر غير المنطق.. الطبيعة(٣٨).

وبعد أن درس فويرباخ محاضرات هيجل فى برلين لمدة عامين ركز فيهما على المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الدين نجده يقول: "جست خلال هيجل باستثناء علم الجمال، واستمعت إلى محاضراته كلها خاصة، تلك المتعلقة بالمنطق سمعتها مرتين، ومنطق هيجل هو مجموعة من القوانين، قوانين الفلسفة، وتحتوى كل فلسفة طبقًا لمبادئ الفكر الخاص بها القديم والحديث(٣٩) وقد اختتم دراسته الجامعية ببحث عن "وحدة العقل الكلى اللامتناهى" ١٨٢٨ وأرفق به خطابًا إلى هيجل يطلق على نفسه فيه التلميذ الذى يأمل أن يكسب الفلسفة التأملية لأستاذه. إلا أن الفترة ما بين نشر هذا البحث وكتابه "مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل" أى بين عامي ١٨٢٨ – ١٨٣٩ اشتملت على تغيرات عديدة فى فهم فويرباخ لهيجل.

ويمكن أن ننظر إلى التغيرات التى أحدثها فى فلسفة هيجل من خلال المفاهيم الهيجلية نفسها، ففى الخطاب المشار إليه سابقًا نجد فويرباخ يلتمس الأعذار لإخفاق بحثه وذلك بقوله: "إن هذا البحث كان الغرض منه تقييمًا حيًّا وحرًّا لما تعلمه من هيجل، وقد ركز بالفعل

على مبدأ الحسية، أى أن الأفكار يجب ألا تبقى فوق الحس فى عالم الكليات، بل يجب أن تنزل من سمائها الشفاف Heaven of Their Colornes Puroity وتتحد بذاتها إلى المكان الذى يمكن أن ترى فيه حتى تظهر ملموسة ومحددة أن العقل الخالص Pure logos يتطلب تجسيدًا incarnation للفكرة وإدراكها وجعلها فى صورة محسوسة(٤٠).

ويقول فويرباخ فى ملاحظة عابرة: "ليس فى عقلى أى تعميم للفكرة تجاه تحويلها إلى مشاهدة ثابتة، أو أية نية لتحويل المفاهيم إلى صور ورموز على الرغم من ميلى إلى النظر إليها على أنها مواد واقعية". وهو يبرز هذه النزعة العلمانية فيقول: "إن الوقت قد آن لهذه العلمانية، وهى موجودة فى روح الفلسفة الهيجلية نفسها، والتى هى بالتأكيد ليست موضوعًا أكاديميًّا ولكنها الشغل الشاغل للبشرية، ومن هنا يمكن أن نلتمس خيطين فى علاقة فويرباخ بهيجل، حيث يقترح فرتوفسكى فى حديثه عن "الابستمولوجيا المبكرة" وتحليله لبحث فويرباخ عن "العقل الواحد الكلى اللانهائى" – الذى كان تمرينًا هيجليًّا ذا أهمية كبيرة بالنسبة للقضايا التى طرحها فويرباخ بعد ذلك، – أن هذا البحث يمكن أن يقرأ قراءتين: الأولى كاستمرار للفينومينولوجيا الجدلية لهيجل التى تتناول فينومينولوجيا العقل وتطورها. أى أن يقرأ البحث قراءة تاريخية، تربطه بما سبقه من أعمال هيجل. أما القراءة الثانية فتنظر إلى البحث نظرة مستقبلية أو حاضرة تعطى معلومات عن التطورات الفلسفية التى تلت ذلك بالنسبة لفويرباخ. ومن هنا يمكن أن نصدر حكمين: الأول يقضى

بأن فويرباخ ببساطة هيجلى وذلك من أسلوبه Mode التحليلى الجدلى فى العلاقة بين الذات والموضوع، وعلاقة الذات بالآخرين فى مجال الوعى، وفى هذه القراءة يتسنَّى لنا أن نعرف التفسير الإنسانى لفينومينولوجيا العقل لهيجل.

وفى القراءة الثانية نجد أن البحث يتضمن موضوعات أساسية سيتناولها فويرباخ فيما بعد، مناقشة مفهوم النوع الإنسانى وماهيته على أنه كائن نوعى species Being أى مناقشة علاقة الفرد بالنوع فى إطار علاقة "الأنا والأنت" (I–Thou) ويتبنى فرتوفسكى القراءة الثانية؛ لأنه يهدف إلى فهم محتوى وطبيعة انشقاق فويرباخ عن هيجل والمثالية بصفة عامة"(٤١). ويوضح فويرباخ بعد ذلك سبب نقده لمناهضى الهيجلية فى kritik des Anti Hegel فيقول: "إنه كان مدافعًا عن هيجل ضد الهجوم غير الفلسفى، وأنه سابق للأوان أن تعتقد أن من يكتب ضد خصوم شيئًا ما يعد مناصرًا لما يهاجم دون أى شرط". لقد كان فويرباخ يحوى بداخله مناهضة للهيجلية، ولكن نظرًا لأنه لم يكن قد اكتمل نضجه بعد فإنه يلوذ بالصمت. إن علاقة فويرباخ بهيجل علاقة معقدة تبلغ من التعقيد حدًا يتضمن الحب والكراهية ambiavlance، فويرباخ وهو يدافع عن هيجل يدمج فى داخله عداء له(٤٢).

والسؤال الآن هو: كيف السبيل لبيان العلاقة بين فلسفة كل من فويرباخ وهيجل؟ وأين تقف حدود فلسفة كل منهما؟

يقول فويرباخ فى مبادئ فلسفة المستقبل: **"نظرًا لأصلها التاريخى فإن الفلسفة الجديدة لها تجاه الفلسفة السابقة نفس الموقف الذى لها تجاه اللاهوت. الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية، تحقيق للفلسفة القديمة بوجه عام، هذا التحقيق هو فى الوقت نفسه نفيها"** [٤٣]. ومن هنا، فإن فلسفة المستقبل تقوم على نقد فلسفة هيجل، فالنقد ضرورة تاريخية لتحقيق فلسفة الإنسان: "إن فلسفة هيجل هى التى تمثل تحقيق وإنجاز الفلسفة الحديثة، ولهذا السبب فإن الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة ترتبط قبل كل شيء بنقد فلسفة هيجل"[٤٤].وقد كانت كتابات فويرباخ من ١٨٣٩ – ١٨٤١ والتى تحدد موقفه من المسيحية والهيجلية تحدد فى الوقت نفسه طريقًا جديدًا للفلسفة فى العصر العلمى. ومن هنا كما أشار جيمس كولينز فإن قطيعة فويرباخ مع فلسفة هيجل تظهر فيما قدمه من فلسفة واقعية حسية (Sense Realisme) وكانت أسس هذه الفلسفة هى أن هيجل أساء فهم الفكر وجعله فكرًا مجردًا خالصًا فتحول إلى روح وفكر ولم يعد واقعًا، وأن الحقيقة مستمدة من الحواس، وعن طريق الحواس فقط يمكن إدراك الوجود الحق. "لقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمى إلى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية، ولكنه أضاف شرطًا لفتح الطريق أمام النزعة الطبيعية وهو إزالة إله المسيحية ومطلق هيجل"[٤٥] ومن هنا يحلو للبعض إثارة مسألة القطيعة بين فويرباخ وهيجل. وهناك من يحلل طبيعة هذه القطيعة وعلاقتهما بالتاريخ.

لقد كتب فويرباخ – كما أسلفنا – شذرات متفرقة حول علاقته بهيجل، وقد اعتبرت هذه الشذرات فى بعض الأوقات تقييمًا ذاتيًّا دقيقًا، وفى أحيان أخرى عملية تشويه استبطانى. ويرى فردريك جودال أن وصف فويرباخ لنفسه صحيح، ويقر بأن فويرباخ شك فى هيجل منذ البداية، وأن القطيعة بينهما ظهرت منذ كتاب "الفلسفة والمسيحية" ١٨٣٩ وهو عمل يبدو فى ظاهره دفاعًا عن هيجل. ويبين رافيدافيسز Rawidaicz أن إعادة النظر من جانب فويرباخ فى فلسفة هيجل قد ظهرت فى مقدمة "جوهر المسيحية" وفى بعض الأجزاء من الكتاب الذى يعرض المبادئ الأساسية لفلسفة الدين الفويرباخية. ويعتبر رافيدافيسز "جوهر المسيحية" هو القطيعة مع هيجل. وقد كتب روزنكرونز أحد اليمنيين الهيجليين ١٨٤٢ يقول: "من كان يعتقد أن الفلسفة الهيجلية التى كان يدافع عنها فويرباخ معى ضد باخمان فى "نقد مناهض هيجل" سوف تنحدر إلى هذا الحد من وجهة نظر فويرباخ[٤٦].

ويمكن القول بأن حكم المرء على مدى هيجلية فويرباخ يخضع لأسس معينة ويرتبط بمفاهيم فلسفة كل منهما، وبصفة خاصة فإنه يعتمد على مفهوم الإنسان كما تمثله الفلسفة الهيجلية. القطيعة مع هيجل جاءت مبكرًا أو متأخرًا على حسب تفسير المرء، ليس فويرباخ فحسب وإنما لهيجل أيضا. ويكون السؤال هل القطيعة مع جوهر الهيجلية أم مع بعض جوانب المذهب الهيجلى، وإذا كانت مع بعض جوانب المذهب الهيجلى، فإنه لا يمكن أن يعد نسقًا مترابطًا، وعندئذ لا يستطيع أن يرفض جزءًا أو يقبل آخر دون المساس بهيجل.

إن فويرباخ لم ينقطع عن هيجل أو الهيجلية باستثناء عدة نقاط محدودة، وأنه من العبث أن نتحدث عن قطيعة مع هيجل بأى معنى من المعانى، فنحن يمكن أن نجد بعض العناصر غير الهيجلية فى أعمال فويرباخ الأولى، وبعض العناصر الهيجلية فى أعماله المتأخرة، وبمعنى آخر وأهم ظل فويرباخ هيجليًا طوال حياته(٤٧). والموضوع الذى يربط أعمال فويرباخ كلها هو تقدم الوعى الإنسانى وتفتح وعى الإنسان، ومعنى هذا أن فويرباخ نفسه يرى أن الفلسفة الهيجلية هى التى أوجدت هذا الشكل من الفكر الذى ظهر له فيه بطريقة تقدمه فى الوعى. والقطيعة مع هيجل إذن هى قطيعة مع الافتراضات الهيجلية المسبقة، ومع المثالية ومع الشكل الثابت للمنطق الهيجلى. فالفلسفة بالنسبة لفويرباخ هى فوق كل شيء "فلسفة هيجلية".

ويناقش مارتن بوبر Marin Buber المسألة بطريقة أخرى، ويرى أنه لكى نفهم نضال فويرباخ بصورة صحيحة ضد هيجل ومغزاه بالنسبة للأنثربولوجيا، فإن من الأفضل أن نطرح السؤال ما هى بداية الفلسفة؟.. وإجابة هيجل هى أن الوجود الخالص هو البداية، الذى يفسر بطريقة مباشرة كما يلى: "الوجود الخالص هو التجريد الخالص، وعلى هذا الأساس فإنه يستطيع أن يطور العقل الكلى فيدخله موضوعًا للفلسفة بدلًا من المعرفة البشرية عند كانط، وهذه هى النقطة التى أقام عليها فويرباخ هجومه. فالعقل الكلى ليس إلا مفهوما جديدا لله، وكما يقوم اللاهوت بتحويل الجوهر الإنسانى ذاته من الأرض إلى السماء فإن

الميتافيزيقا تحول الجوهر الحسى إلى الوجود المجرد (العقل الكلى) والفلسفة الجديدة كما يصفها فويرباخ فى "مبادئ فلسفة المستقبل" تتخذ كمبدأ لها: "ليس الروح المجرد، أو العقل المجرد، ولكن وجود الإنسان الحقيقى"، وعلى عكس كانط فإن فويرباخ يأمل أن يجعل الكائن البشرى ككل وليس المعرفة البشرية بداية الفلسفة. وفى رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان، ومن هنا فإن الأنثربولوجيا هى العلم الكلى(٤٨).

وكما بين روبرت تكر R. Tuker "فقد أثبت فويرباخ أن الهيجلية كانت تتسم اتسامًا واضحًا بالانثربولوجيا، فمفهوم الإله المغترب، الإله الهيجلى المغترب عن ذاته كان تمثيلًا منعكسًا للإنسان المغترب عن ذاته فى إطار دينى(٤٩). لقد عرض هيجل التاريخ باعتباره عملية ذاتية وإدراكًا ذاتيًّا، وأوضح فويرباخ أن ذلك إفصاح صوفى لاغتراب الإنسان فى حياته الدينية. ويعترف ماركس لفويرباخ بفضله فى أنه اتخذ موقفًا نقديًّا من الفلسفة الهيجلية وتجاوز الفلسفة المثالية، مبينًا أن أساس تلك الفلسفة (أى الهيجلية) ليس الإنسان العيانى بل تجريده، الروح الذى يلعب نفس الدور الذى يلعبه الله فى الدين. وهذا ما نجده فى الأيديولوجيا الألمانية، حيث يقول: "النقد الألمانى فى آخر الجهود التى بذلها لم يغادر ميدان الفلسفة قط. وأن جميع الأسئلة التى طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء من نظام فلسفى معين إلا وهو النظام الهيجلى.. ومن بين الهيجليين الشباب كان فويرباخ الوحيد الذى تجاوز

الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذا إزاءها موقفًا نقديًّا[٥٠].

ويلزمنا لبيان نقد فويرباخ للهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية، أن نعرض للنقد الألمانى الذى انطلق من الهيجلية محاولًا تجاوزها. وذلك ببيان موقف الهيجليين الشباب من فلسفة هيجل، مما أدى إلى تعدد المواقف تجاه المعلم وإلى انقسام المدرسة الهيجلية، مما أتاح ظهور فلسفة مغايرة تقوم فى الأساس على نقد فويرباخ للهيجلية.

رابعًا - انقسام المدرسة الهيجلية:

بدأت الهيجلية كمدرسة فى حياة هيجل على يد مجموعة من تلاميذه ومريديه، وذلك بعد انتقاله من هيدلبرج إلى برلين ووصوله إلى قمة الشهرة. ويمكن تحديد بداية المدرسة باجتماع هؤلاء فى منزل هيجل فى يوليو ١٨٢٦؛ حيث تم تشكيل جمعية "النقد العلمى"، وأصدرت الجمعية "حوليات النقد العلمى" التى كانت بمثابة المجلة الهيجلية الرسمية، إلا أنه سرعان ما بدأت تظهر الخلافات بين الأعضاء، ثم الهجمات من الخارج، وذلك فى حياة هيجل نفسه. ويمكن أن نذكر من هذه الهجمات العنيفة: كتاب هويسمان "حول النظرية الهيجلية" وقد صدر فى ليبيزج ١٨٢٩، وكتاب شوبيرت "موسوعة الفلسفة" برلين ١٨٢٩ وكتب كاليش "رسائل موجهة ضد موسوعة هيجل" فى جزءين صدرا عام ١٨٢٩ – ١٨٣٠. وكانت أخطر هذه الهجمات ما صدر عن كريستيان فايس وصديقه فشته.

وقد كتب رينيه سيرو عن انقسام المدرسة الهيجلية مبينًا أن الاختلافات بدأت فى الظهور اعتبارًا من عام ١٨٢٩م، أى قبل وفاة هيجل بعامين، وكانت تدور بشكل أساسى حول المسألة الدينية. وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليمنى واليسارى عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية. ووجهوا النقد إلى مكونين أساسيين فى المذهب عند هيجل: الدين المسيحى والدولة البروسية، ولمَّا كان الهجوم على الدين أقل خطرًا من الهجوم على الدولة فإن اليسار الهيجلى وجَّه أولى هجماته ضد الدين قبل أن يتجه إلى العمل على المستوى السياسى والاجتماعى.

لقد بدأ الخلاف حول ثلاث مشكلات لاهوتية، دار حولها النقاش وأدت إلى الانقسام، وهذه المشكلات هى: خلود النفس، شخصية المسيح، الله. بالنسبة للمشكلة الأولى خلود النفس كان هناك غموض فى تناول هيجل لها، فهو أحيانًا يتحدث عن أبدية الفكرة المطلقة، وأحيانًا يتحدث عن الخلود أو المعرفة. ففى "موسوعة العلوم الفلسفية" فى تحليله لقصة السقوط، لا تنتهى القصة بعد طرد آدم، بل تستمر لتخبرنا أن الله قال: [هو ذا آدم قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر] فالمعرفة الإلهية، لا نهائية خالدة. يقول هيجل فى "فلسفة الدين": "الإنسان أبديّ فيما يتعلق بالمعرفة، الفكر والمعرفة هما جذور حياته، وجذور خلوده. عبارات متعددة وجدت عند هيجل حول الخلود، فهل يعنى ذلك قوله بخلود النفس؟ فويرباخ يفجر المشكلة فى "خواطر حول الموت

والخلود". التى سنعرض رأيه فيها فى فصل تالٍ، ويمكن تناول ذلك الحوار والجدل الذى أثاره تلاميذ هيجل وكيف أدى إلى انقسام الهيجلية.

نشر جوشل Karl Caschal (١٧٨١- ١٨٦١) أحد كبار القضاة عام ١٨٢٩ كتابًا بعنوان "حِكَم موجزة حول الجهل والعلم المطلق فى علاقتهما بالدين المسيحى" دافع فيه عن علاقة الذات الإلهية بالقول بخلود النفس، وبالمقابل نشر فويرباخ كتابه المهم "خواطر حول الموت والخلود" بشَّر فيه علانية بوحدة الوجود وأنكر خلود النفس، ولم يعلن الانقسام جهرًا ولم يشرع فى الحديث عن يمين أو يسار هيجلى إلا بعد صدور كتاب شتراوس "حياة يسوع" ١٨٣٥ الذى أدى إلى الانقسام بين الفريقين اليسار (الشباب) اليمين (الشيوخ) الهيجليين المحافظين.

وقد أحال الانقسام بين تلاميذ هيجل العاصمة البروسية إلى ساحة قتال بين المدارس المختلفة كما يقول VSchmeicrson حيث كان هناك الهيجليون اليمينيون هيرمان هنريش H.Hinrich، جورج كابلر G.Cabler وكارل جوشل K.Coschal، الذين كانوا ينظرون إلى فلسفة أستاذهم بروح المسيحية الأرثوذكسية، وكانوا شديدى التمسك بالمعتقدات، ويؤيدون النظام السياسى القائم[٥١]. فالهيجليون الشيوخ قد بذلوا جهودهم فى الثلاثينيات والأربعينيات فى تفسير تعاليم الأستاذ بروح مسيحية أرثوذكسية، وفى البداية استغل جوشل وهنريش وجابلر عملية الفصل بين الدين والفلسفة، وهى عملية تنطوى على صراع وعدم

اتساق فى المذهب الهيجلى لاستخلاص مركب من العقل والإيمان. أما المتأخرون منهم: س. فأيه، فشته الصغير، فقد طوروا مذهبهم كقوة مضادة للهيجليين الشباب، وألحّوا على الحاجة إلى تصحيح هيجل بروح الهوية عند شيلنيج والإلهيات عند ليبنتز(٥٢).

وكان الجناح اليسارى (الهيجليون الشباب) يضم كلًا من : ديفيد شتراوس D.Strous وبرونو Bruno وادجار باور Edgar Bour وارنولد روجه وكار كوبن K.Koppan ولدفيج بول L.Bull وشترنر Stirner كما ضم الجناح فترة من الزمن كارل ماركس. وقد نشروا أبحاثهم فى مجلتى Hallische Jahrb وجريدة Athenoun، وأكدوا أن للعقل الإنسانى أن ينتقد النظام السياسى والكنيسة، وكان رأيهم ضرورة أبرز ميزات أى نظام أو مؤسسة اجتماعية بحجج عقلية، وإلا ما كان لها حق الوجود(٥٣). ومقابل هذا التقسيم يصنف ميشيليه المدرسة الهيجلية إلى ثلاثة أقسام، هى: اليمين والوسط واليسار، يضم الأول كلًّا من: جوشل (متطرف) جابلر (معتدل) فون هاتينج، اردمان، شالير، دؤب. ويضم الوسط: رونزكرانز، مارهينك ووسط يسارى: س.ل. ميشيليه، فاتكه، ويضم اليسار: شتراوس، فويرباخ شترنر، ماركس، انجلز، برونوباور(٥٤).

ويمكن أن نتبين اتجاهين بين الهيجليين الشباب، هما:

* **الراديكالية الليبرالية:** شتراوس، باور وماكس شترنر.

* **الراديكالية الاجتماعية:** فويرباخ وموس هس وماركس وانجلز. وهذا القسم الأخير يسعى إلى ربط الفكر ربطًا وثيقًا بالواقع، أى النظرية بالعمل(٥٥).

ويمكن القول بأن التناقض بين المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل والذى يرتد إلى خلفية اجتماعية وسياسية هو الذى أدى إلى الصراع الذى نشأ بين الأجنحة المحافظة والجديدة فى فلسفة هيجل. فقد تبنى اليمين المذهب الهيجلى، أما الشباب فقد تبنوا المنهج، وانطلاقًا من القضية الهيجلية القائلة بأن الفلسفة عكس الدين، وبأنها تعبر عن الحقيقة فى شكل مفهوم، وتمثل بالتالى الشكل الأعلى لوعى الروح المطلق لذاته قام الهيجليون الشباب بشن هجوم عنيف ومنظم ضد المطلق وضد تعاليم الكنيسة(٥٦) وسنتناول فى هذه الفقرة موقف الشباب الهيجلى من هيجل وفويرباخ بادئين بـ "شتراوس، ثم باور، شترنر وروجه".

١ - كان كتاب شتراوس "حياة يسوع" ١٨٣٥- ١٨٣٦ إيذانًا بتصدع المدرسة الهيجلية، وهو عمل يدرس فيه شتراوس أصل الأساطير الإنجيلية وينكر القول بعلة أولى خارقة، ولم ير فى تلك الأساطير سوى إبداعات شعبية وتحف فولكلورية أبدعتها الجماعات المسيحية الأولى. ويؤكد شتراوس أن هذه الأساطير لم تكن من إبداع شخص واحد، بل كانت نتاجًا جماعيًا للشعب بأَسْرِه أو لطائفة دينية كاملة. وهو ينطلق فى تفسيره للنظرة الدينية فى خلق العالم من الفهم الهيجلى للجوهر المتطور تاريخيًّا، والذى يتكشف فى روح الشعب. فهذا وذاك من أشكال الوعى

الدينى إنما يرتبط بمرحلة تاريخية معينة لتطور روح الشعب، وهو بالتالى مشروط موضوعيًّا. وقد كان للكتاب أكبر الأثر فى تنشيط الصراع فى ألمانيا، يقول مهرنغ: "إن كتاب شتراوس قد ساهم فى اجتذاب انتباه القراء أكثر مما فعل كل علماء اللاهوت الأرثوذكس الذين كانوا يقاتلون بأنيابهم وأظافرهم ليبرهنوا على عصمة الكتاب المقدس[٥٧]. فقد كان كتاب شتراوس – والذى هو نتاج فلسفة هيجل الدينية التى تأثرت بشليرماخر – العلامة المميزة لتطبيق الفلسفة على الدين. باعتبار أن فلسفة هيجل كانت تشكل النقطة المحورية فى الفكر اللاهوتى عند شتراوس، وباعتبار أن هذا الأخير كان يسعى لإظهار أن هيجل نفسه لم يكن معارضًا لنقد الأناجيل.

إن الفرق بين شتراوس وهيجل – كما يقول لوفيت – يكمن فى أن هيجل يسمو بالخيال الدينى إلى درجة الفكر، فى حين أن شتراوس يجعل منه مجرد وجود أسطورى.. ويضيف "أن اعتبار الدين مجرد أسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا إلى أى حد يكون الإيمان بالأساطير، وفى الوقت نفسه يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة فى الإنجيل. وذلك أن الإيمان بالنسبة لشتراوس وفويرباخ يعد فى أساسه إيمانًا بما هو معجز[٥٨].

قطع برونو باور Bruno Bour (١٨٠٩ – ١٨٨٢) شوطًا أبعد فى نقد الدين المسيحى وهو ينطلق من مقولة هيجل عن روح الشعب بل من آرائه فى وعى الذات. إن وعى الذات ذو سيطرة كلية وليس التاريخ

سوى تَجَلٍّ لنشاطه المبدع الخَلَّاق، والعوائق التى تقف أمام تقدم البشرية لا توجد بذاتها، بل ترجع إلى أن الوعى بالذات لم يدرك بعد قدرته اللامحدودة. إن الوعى بالذات يخلق الواقع الروحى الذى يتناسب مع مستوى تطوره ثم يهدمه ليرتفع إلى مرحلة جديدة أرفع وأسمى، وتلك هى خلاصة المثالية الذاتية لفشته التى يستخدمها باور فى نقده للدين. وفى "نقد التاريخ الإنجيلى للقديس يوحنا" ١٨٤٠، و"نقد التاريخ الإنجيلى للسنيوسيين" ١٨٤١/ ١٨٤٢ ينفى باور الوجود التاريخى للمسيح، ويعتبر المسيحية – والدين عمومًا – نتاجًا ضروريًّا للتطور الروحى للبشرية، لكن باور لم ير فى قصص المسيحية أساطير عفوية، بل اختلاقات واعية تتبع ضرورتها فى مرحلة معينة لتطور وعى الذات من هذا الوعى نفسه.

وقد أبدى باور قدرًا كبيرًا من التعالى فى هجومه على كتاب شتراوس، ذلك الهجوم الذى قارعه شتراوس بحماس. والحقيقة أن النزاع بينهما كما يقول مؤلفا "العائلة المقدسة" يدور حول: الجوهر، والوعى الذاتى، وهو نزاع فى قلب التأمل الهيجلى، فبالنسبة لهيجل هناك ثلاثة عناصر: جوهر اسبينوزا، والوعى الذاتى لفشته، والوحدة الضرورية والمتصارعة بينهما لدى هيجل (الروح المطلق). العنصر الأول هو طبيعة تقليدية منتزعة من الإنسان ميتافزيقًّيا، والثانى روح تقليدية منتزعة من الطبيعة ميتافيزيقًّيا والثالث هو وحدة تقليدية للعنصرين السابقين، الإنسان الحقيقى والجنس البشرى الحقيقى"(٥٩).

لقد شرح شتراوس هيجل من وجهة نظر اسبينوزا، وشرحه باور من وجهة نظر فشته فى ميدان اللاهوت وكلاهما انتقدا هيجل، لكن كليهما ظلَّا فى نطاق تأمل هيجل وأصبح كل منهما يمثل جانبًا واحدًا من مذهبه. وكان فويرباخ أول من أكمل هيجل ونقده من وجهة نظر هيجلية بتحويل الروح المطلق ميتافيزيقيا إلى الإنسان الحقيقى على أساس الطبيعة وأكمل نقد الدين بربطه بأسس نقد هيجل وكل المثالية(٦٠).

وقديسنا – كما يحلو لماركس أن يطلق على باور – يكيل الاتهامات الملفقة لفويرباخ، وهو يقفز دفعة واحدة بفضل التلفيق الذى يزعم وجوده فى جميع مؤلفات فويرباخ، كتاب "ليبنتز" و"بايل" و"جوهر المسيحية" فما خلا مقالة فويرباخ "ضد الفلاسفة الوضعيين" فى حوليات هال "هذا الإغفال يقع فى محله تمامًا؛ ذلك لأن فويرباخ يميط اللثام فى هذا المقال عن حكمة "الوعى الذاتى" بصورة معارضة للمثاليين الوضعيين "للجوهر فى الوقت الذى كان فيه القديس باور لا يزال مستغرقًا فى التأمل فى موضوع "الحمل بلا خطيئة"(٦١). وما يجب الإشارة إليه أن النقد الذى يوجهه باور إلى فويرباخ يقتصر فى الغالب على عرض انتقادات شترنر لفويرباخ باعتبارها مآخذ باور، ومن الأمثلة على ذلك: مسألة الحب الأنانى والحب المُنَزَّه، حيث يعمد باور إلى نقل حجج شترنر بصورة حرفية طوال ثلاث صفحات كاملة. ومن هنا فإن حملة باور لا تحمل أية أصالة فكرية، فهو إما هيجلى يصوغ مفاهيم المعلم على نحو آخر، أو يستخدم نقد الآخرين بصورة مشوهة "فلسفة الوعى

الذاتى" المعلنة فى كتاب "نقد الأناجيل المطور" والتى كانت نقدا لكتاب هيجل فى الفينومينولوجيا قد دحضت فى "العائلة المقدسة"، ولهذا يقول ماركس: "إنه لا حاجة لنا تقريبا إلى التنويه بأن القديس برونو يواصل التبختر على حصانة الحربى الهيجلى القديم، بل أن يستخدم نقد "العائلة المقدسة" لهيجل ويدعيه لنفسه"(٦٢).

بل أكثر من ذلك يستخدم قضايا فويرباخ نفسه باعتبارها قضاياه هو. يقول: "لم تكن الفلسفة قط شيئًا آخر سوى اللاهوت بعد أن اتخذ شكله الأعم وتعبيره الأكثر عقلانية" وهذه الفقرة الموجهة ضد فويرباخ منسوخة حرفيًّا من كتابه "مبادئ فلسفة المستقبل" التى تقول: إن الفلسفة التأملية هى اللاهوت العقلانى(٦٣).ويعترض ماركس على انتقادات باور التى تبلغ به القحة فى توجيه هذا النقد (التالى) ضد فويرباخ "لم يصنع فويرباخ من الفرد (من إنسان المسيحية المجرد من إنسانيته) إنسانًا حقيقيًا، بل إنسانًا عاجزًا، ويضيف.. فى رأى فويرباخ أن على الفرد أن يطيع النوع الإنسانى وأن يخدمه، وأن النوع الذى يتحدث عنه فويرباخ ليس إلا المطلق الهيجلى، ولا وجود له فى أى مكان"(٦٤). وينتقد ماركس هذا الموقف من باور قائلًا: "إن نقاء رجلنا القديس أمر يتضح فى مساجلته العنيفة ضد حسية فويرباخ، وتستهدف هجمات باور الطابع المحدود جدًّا لاعتراف فويرباخ بدور الحس، أن مجرد محاولة فويرباخ الفرار من الأيديولوجيا هى بالنسبة إلى باور خطيئة بكل تأكيد"(٦٥).

وفى هذا الصراع بين اليسار الهيجلى نجد أن موقف فويرباخ فى تناول الدين كما ظهر فى "جوهر المسيحية" يختلف عن كل من شتراوس وباور فكتاب فويرباخ ليس نقدًا هادمًا للاهوت المسيحى بقدر ما هو تناول للجوهر الحقيقى للدين (أنثربولوجيا الدين) وتميزه عن اللاهوت الزائف، وهذا ما يميزه عن شتراوس وباور. يقول فويرباخ: "أنه فيما يتعلق بعلاقتى مع شتراوس وباور اللذين ارتبط بهما اسمى، فإننى أوضح هنا أن الفرق بين أعمالنا يمكن بيانه بالتمييز بين كتاباتنا: فموضوع نقد باور هو التاريخ الكنسى أو المسيحية الإنجيلية، وبتعبير آخر اللاهوت الإنجيلى، فى حين أن موضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة المسيح، وبتعبير آخر، اللاهوت العقائدى، أما أنا فينحصر اهتمامى بالمسيحية بصفة عامة، أى بالدين المسيحى، وبالتالى أركز على الفلسفة المسيحية فقط؛ لأن هدفى هو المسيحية كدين أو كجوهر مباشر للإنسان"(٦٦).

ومن هنا يمكن القول بأن فويرباخ أكثر قربًا إلى شتراوس منه إلى باور والذى ظل هيجليًّا ناقدًّا بينما تحول كل من شترواس وفويرباخ إلى ماديين إنسانيين، إذ جعلهما نقدهما للدين إنسانيين غير مذهبيين Unsystematic(٦٧).

أراد شترنر M. Stirner (١٨٠٦ – ١٨٥٦) أن يتجاوز فويرباخ فى "الأوحد وما يخصه" الذى لم يكتبه إلا إرضاء لنفسه لا غير. وهو

يصرح أن فويرباخ يظل دينيًّا حتى مؤلفاته الأخيرة، لقد طرح الروح المطلق الهيجلى، ولم ير فيه سوى تجريد، وهذا ينطبق على إنسان فويرباخ أيضًا. والحقيقة هى الأنا الفردية، بينما الأخلاق الغيرية التى يبشر بها فويرباخ أيضًا ليست إلا مخلفات الروح الهيجلى، ومن هنا فإنه يهاجم فويرباخ بشدة، فديانته أسخف من إله اللاهوتيين، والجوهر الإنسانى تجريد ووهم خيالى(٦٨).

ويرى البعض أن كتاب شترنر يحتوى على أفضل مرافعة أُلقيت حتى الآن ضد مذهب فويرباخ الإنسانى. وأن فويرباخ وإن كان لا يقر صراحة بصواب نقد شترنر، إلا أنه مع ذلك يبدى تقديره لهذا النقد، كما كتب فويرباخ إلى أخيه بصدد "الأوحد وما يخصه" يقول: "إنه كتاب يصل فى روحانيته وعبقريته إلى حدوده القصوى، كتاب من شأنه أن يغوص فى حقيقة الإنسانية، ولكن على شكل غير مباشر وغير كامل. أما سجاله ضد الأنثربولوجيا فإنه يستند إلى عدم فهم وخفة ذهنية"(٦٩).وبما أن نقد شترنر هذا قد وجد آذانًا صاغية كثيرة بين الهيجليين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فويرباخ حتى ذلك الحين ناطقًا باسمهم، وبما أن فويرباخ نفسه قد شعر أنه محط للشكوك فقد قرر أن ينشر نقدًا مفصلًا ضد شترنر هو "جوهر المسيحية فى علاقته مع الأوحد وما يخصه"(٧٠).

وكانت المعركة بين شترنر وفويرباخ من أهم القضايا التى انشغل بها اليسار الهيجلى، وهى تبين تطور انقسام المدرسة الهيجلية. وقد دخلت

فيها أطراف عديدة، أخذ كل طرف يدعم موقف كل منهما، وقد بدأ باور الجدال فى المجلد الثانى من مؤلفه "القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة" فى مقال بعنوان "خصائص فويرباخ" ١٨٤٨ . ويبدو أن باور كان موضع النسيان فى السجال بين فويرباخ وشترنر كما يذكر ماركس فى "الأيديولوجيا الألمانية"، ولذا أقحم نفسه فى المعركة كى يكون قادرًا على المناداة بنفسه بوصفه نقيضًا للقطبين المتضادين ووحدتهما العليا. وحملته تقوم على تلفيق الاتهامات إلى فويرباخ – أحد فرسان الجوهر كى ما يلقى الضوء بصورة أفضل على الوعى الذاتى لباور"[٧١].

لا يبذل باور جهدًا فى هذا السبيل، فهو يتركهما لخصومتهما، حيث يجابه شترنر بإنسان فويرباخ، ويجابه فويرباخ بأوحد شترنر ليس أكثر. إن "القديس ماكس" النصير المخلص للفلسفة التأملية الألمانية يعارض فويرباخ على النحو التالى: إن الوجود الأسمى هو في الحقيقة ماهية الإنسان، لكن باعتبار أن الإنسان ماهية فقط، لا الإنسان نفسه، إذ لا فارق عنده على الإطلاق بين النظريتين إذا ما رأينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها "الله" أو وجدناها فى الإنسان وسميناها "ماهية الإنسان" أو الإنسان. أنا لست الله ولا الإنسان، لست الوجود الأسمى ولا ماهيتى النوعية، وبالتالى فإنه لا فارق على الأغلب إذا ما فكرت بهذه الماهية على أنها باطنية أو خارجية. إن هذا النقد يجسد بمواقفه المضحكة المثالية الهيجلية، لم يفكر فى أن يجابه الجدل الهيجلى الذى هو أصله، أو أن يجابه جدل فويرباخ[٧٢]. والحقيقة كما يقول أوجست كورنو: "إن

مذهب شترنر كان استعارة من آخرين، فهو يأخذ من فويرباخ كثيرًا، فصفات الله المأخوذة من فويرباخ باعتبارها قوى مهيمنة على البشر هيمنة رؤساء مقدسين هى العالم الذى ينطلق منه شترنر"(٧٣).

كان أرنولد روجه A. Ruge (١٨٠٢ – ١٨٨٠) (من أكثر الهيجليين الشباب قربًا من فويرباخ، وإليه يرجع الفضل فى تأسيس "حوليات هالة" ١٨٣٨ للتصدى لحوليات برلين الناطقة الرسمية باسم الهيجليين اليمنيين. وكان أهم ما قدمته هذه الحولية دراسة فويرباخ "مساهمة فى نقد فلسفة هيجل" ١٨٣٨ "وهى دراسة كان من شأنها أن حددت مرحلة فى تاريخ الفلسفة ما بعد الهيجلية، وتدور حول الإشكالية الهيجلية الأساسية الفكر والوجود. وقد ساعدت علاقة روجه الحميمة بفويرباخ على حث الأخير على عدم التوقف عن المناوشات الفلسفية البسيطة ودعوته للمساهمة فى الهجوم الذى كان يستعد اليسار الهيجلى للقيام به فى مجال القضايا السياسية والاجتماعية(٧٣).

إلا أن رد فويرباخ كان حاسمًا، ويتلخص فى أن الاهتمام بالدين هو الكفيل بحل المشاكل السياسية والاجتماعية. وهو رأى وجد تعاطفًا لدى روجه، الذى طرق نفس الموضوعات التى تناولها فويرباخ. وكما يؤكد "لوفيت" LÖweth فإن روجه قدم فلسفة تقوم على أسس فويرباخية، وأن هذا قد مكنه من أن يحول البقايا العاطفية للإنسانية المسيحية إلى نظام معروف، له أهدافه، وقد استنتج روجه من نقده للفقرة [١٩٠] من

"فلسفة الحق لهيجل" التى تقول: "إن المجتمع البورجوازى فقط هو الذى يتسم بالإنسانية" استنتج نتيجة معاكسة وقد فعل هذا بدلًا من أن يتعرف على النقد الضمنى لمجرد الإنسانية، هو يصبغ فكرة فويرباخ العاطفية الخاصة عن الإنسانية بصبغة اجتماعية سياسية(٧٤).

وكما أشاد روجه بفلسفة فويرباخ كذلك قدم ماركس وانجلز، وكمقابل لحماقة الهيجليين الشباب، الذهن المتفتح لفويرباخ، والعمل العظيم الذى قام به، ذلك لأن فويرباخ فى نظرهم، **هو الانتصار للمادية فى "جوهر المسيحية"، وهو الذى دمر النظم المثالية وكان له أثر تحريرى حقًّا على الشباب، فقد كان الحماس عامًّا ولم نلبث أن صرنا جميعًا من أنصار فويرباخ، أن فلسفة فويرباخ هى المرجل الخفى الذى يلتهم دخانه رأس النقد المنتشى"(٧٥). من الذى كشف سر المذهب؟.. من الذى أبطل ديالكيتيك المفاهيم وحرب الآلهة؟.. من الذى استبدل الهراء القديم للوعى الذاتى غير المحدود؟.. إنه فويرباخ.. وفويرباخ وحده صنع أكثر من هذا(٧٦).**

كان فويرباخ أولى الشخصيات فى اليسار الهيجلى التى قطعت صلتها بالأيديولوجيا البورجوازية المتحررة فى اتجاه بناء نظرية اجتماعية، ومن هنا اختلافه الأساسى عن أقرانه من اليسار الهيجلى وعن هيجل نفسه، التى نرى أنه لن تتضح فلسفتهما إلا بعرض نقد فويرباخ له فى مقاله عام ١٨٣٩.

بدأ فويرباخ نقده بتأكيد أن الفلسفة الهيجلية حقيقة تاريخية، ومن ثَمَّ ضرورة تجاوزها. لقد ظهرت الهيجلية فى فترة معينة وسبقها تراث فلسفى واضح المعالم يضم بعضًا من مشاكلها الرئيسية، كل ذلك على الرغم من دعوى الهيجلية بأنها الفلسفة الشمولية. لقد ظهرت فى وقت معين وسبقها افتراض معين (الشمولية)، لذا يجب أن تتخلى عن كل ادعاءاتها المطلقة(٧٧).

ويؤكد هيجل أن فلسفته ليس بها افتراضات مسبقة، ويبدأ منطقه بالوجود الخالص، أى أنه لا يبدأه بأية بداية خاصة، وإنما بداية تعد بداية كل البدايات – كما يراها هو – إلا أننا إذا تفحصنا فى الأمر عن قرب سيتضح لنا أن بداية هيجل ليست بداية خالصة كما تبدو، إنها من نتاج تطور فلسفة ما بعد كانط وخاصة فلسفة فشته التى تبحث عن المبدأ الأول، الذى سيتمكن به الفلاسفة من تعليل وجود العالم من خلال شكل له ضرورة منطقية حتمية(٧٨). واستنتاجات هيجل من هذه البداية، من الآن فصاعدًا صورية صرفة، فهى لا تمثل الحركة الحقيقية لفكره، لأنه فى الحقيقة، لا يبدأ بالوجود الخالص، ولكن بالفكرة المطلقة التى تفترض الكلية، ومن هنا فإن المنهج الهيجلى لاستنتاج الوجود من الجوهر لا يثبت شيئا لم يثبت من قبل(٧٩).

يقول كامنكا: "إن إحدى مزايا هيجل أنه يقدم لنا التمييز والتنوع فى الكلى، لكننا لا نجد لديه التنوع التجريبى الواقعى، بل دائمًا فكرة التنوع التجريبى. وفلسفة هيجل قادرة على التغلب على التجربة الحسية؛

وذلك لسبب بسيط هو أنها لا تتعامل معها. والتناقضات التى يتغلب عليها هيجل ليست تناقضات واقعية أبدًا، والوجود الذى تحتويه الفكرة ليس وجودًا واقعيًّا تجريبيًّا بل وجود المقولات الفلسفية، فكرة الوجود"(٨٠).

والهيجلية عند فويرباخ قمة النسقية والفلسفة التأملية. كل شيء يدل على ذاته، بمعنى أنه مثبت ومتعلق فى الفكر ولا شيء يستدل عليه حسيًّا مما يحدث فعلًا فى العالم، والمذهب الهيجلى هو الاغتراب الذاتى المطلق للعقل. والمنطق الذى يجب أن يكون وسيلة أصبح غاية فى حد ذاته، وعندما يريد هيجل فى الفصل الأول من الفينومينولوجيا أن يظهر عدم ملاءمة الإدراك الحسى بأنه لا يوجد فيه أفراد ولا هذا، هنا، الآن مفردة، فهو لا يتعامل مع هذا (الذى نخبره) ولكن مع مفهوم الهذية Thisnes ويبين أننا لا نجد الجزئيات بل الكليات، فهيجل لا يهتم بالشجرة التى يعرفها الإنسان ويتكئ عليها، ويستظل بها، وتحتها يتناجى مع غيره، ولكن يهتم بالشجرة التى يثبتها المرء فى وعيه. هل لنا أن نستنتج من أى نقاش بخصوص الأخيرة أن الأولى لا توجد. إن مفهوم الشجرة كما يقول فويرباخ: لا يمكن أن يقيم أو يدحض وجود الأشجار الفعلية فى مقابل الأشجار التصورية. ومن الناحية الأخرى فإن المثالية تحتاج أشجارًا فعلية كى تعطى مضمونًا لتصوراتها، وهى فى حاجة إلى أن تنكر الأشجار الفعلية لتثبت العقل والروح كواقع نهائى"(٨١).

يقول فويرباخ: "إننى أقرأ المنطق الهيجلى من البداية للنهاية، وفى النهاية أعود للبداية، فأجد أن فكرة الفكرة تحتوى فى ذاتها على الفكرة الجوهر أى فكرة الوجود، ومن ثَمَّ أعرف أن الوجود والجوهر يعدان لحظات للفكر، وأن الفكرة حلقة دائرية فى إطار المنطق الهيجلى، إننى أفضل أن أغلق المجلدات الثلاثة للمنطق للهيجلى، فأنا أصل إلى نهايتها عندما أصل إلى الفكرة المطلقة[٨٢]. وفى الحقيقة يقوم هيجل بإرجاء عملية التفكير فيما أسماه بالنتيجة، ولكن الإنسان يشك فى موضوعية وذاتية عملية التفكير بالنسبة لصوريته واعتبار الصورة أساسًا موضوعيًّا، ومن ثم فإن ما يدعونه من أن عملية التفكير فى المطلق عملية صورية قد يكونون على حق فيه من الناحية المادية، ولكن من يقومون بادعاء مضاد، أو من يقولون بأن هناك حقيقة موضوعية لهذه العملية ليسوا مخطئين على الأقل من الناحية الشكلية. وهكذا فإن الهيجلية هى النقطة النهائية لكل الفلسفة التأملية، وبهذا فإننا قد اكتشفنا السبب الذى يوضح بداية المطلق، حيث يتعين على كل شيء أن يقدم ذاته أو أن يبدأ بداية مطلقة.

لكن، أليس من حق شاك أن يعترض بأن الاستقرار وَهْم حسى وأن كل شيء فى حركة دائبة؟ ما هى الفائدة إذن من وضع كل الأفكار فى نقطة البداية حتى كمجرد صور؟ كيف يتأتَّى لنا أن ندرك الوجود؟ إن هذه الأفكار هى الوسائل التى نتعرف من خلالها على الوجود كشيء أولى، ولكن هذا الوجود بالنسبة لنا على الأقل أمر مباشر؟ إنه ذلك الشئ الذى يمكننا أن نشتق منه صفة الأولى والفلسفة الهيجلية بالطبع تعترف

بهذا أيضًا، فالوجود من وجهة النظر المنطقية يفترض مسبقًا الفينومينولوجيا من ناحية والفكرة المطلقة من ناحية أخرى، فالوجود الأول غير المحدود يظهر فى النهاية عندما يتضح أنه ليس نقطة البداية الحقيقية(٨٣). ولكن ألا يؤدى هذا الموقف كما يتساءل فويرباخ إلى أن تصبح الفينومينولوجيا من خلق المنطق؟ وإلى جعل الوجود نقطة بداية فينومينولوجية، ألا يواجهنا هنا الصراع بين المظهر والحقيقة فى ثنايا المنطق أيضا؟ لِمَ لَمْ يبدأ هيجل من نقطة البداية الصحيحة؟ كيف يتأتَّى للمنطق – أو لأى فلسفة – أن تظهر الحقيقة والواقع إذا بدأت بمناقضة الواقع الحسى وفهمه؟ إن المنطق يستطيع أن يثبت حقيقة ذاته، وهذا أمر لا يرقى إليه الشك... وإذا أراد ذلك فعليه أن يدحض المنهج التجريبى... أو يدحض الفكر الذى ينكره والذى يتناقض معه، وعلى ذلك فإن كل الدلائل لن تكون شيئا أكثر من تأكيدات ذاتية بالنسبة للفكر: إن عكس الوجود بصفة عامة وطبقًا للمنطق ليس العدم، وإنما الوجود الحسى الملموس(٨٤).

والسبب فى أن التفكير فى الفكرة المطلقة هو مجرد أمر صورى، أن الفكرة لا تخلق ذاتها ولا تثبت ذاتها من خلال شيء آخر حقيقي، أى شيء قد يكون موضوع إدراك حسى ومنهجى للعقل أو للفكرة، إنما الفكرة تخلق نفسها من متناقضات ظاهرية وصورية، والوجود هو فى حد ذاته الفكرة، إلا أن الإثبات لا يمكن أن يعنى شيئا آخر سوى أن اقتنع بالشخص الآخر، والحقيقة تكمن فى وحدة أنا وأنت والآخر فى الفكر

المحض. ومن هنا، فإن الهيجلية معرضة لنفس الاتهام الموجه لكل الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى اسبينوزا بالفصل بين التفكير والإدراك الحسى[٨٥].

إن هيجل لا ينغمس حقيقة فى الوعى الحسى، كما أنه لم يتلمس طريقه فى هذا المجال، لأن الوعى الحسى من وجهة نظره موضوع للوعى الذاتى أو للفكر، ولأن الوعى الذاتى هو مجرد إخراج الفكر فى إطار التأكيد الذاتى للفكر، ويرجع هذا أيضًا إلى أن الفينومينولوجيا تبدأ بفكرة الوجود الآخر للفكر، وبالتالى فإن الفكر واثق تمامًا من أنه سينتصر على أعدائه. لقد بدأ هيجل بمنأى عن مغزى الفينومينولوجيا، بدأ فى الاعتقاد فى الهوية المطلقة أو أن المنطق هو الحقيقة الموضوعية بالنسبة له، ولم تكن مجرد حقيقة مطلقة، وكانت الفكرة المطلقة فى ذاتها، أى باعتبار أنها بعيدة عن كل الشكوك تتعالى على كل ضروب النقد[٨٦].

يجب على الفيلسوف كما يرى فويرباخ أن يضع فى متن نصه الفلسفى ما وضعه هيجل فى هوامشه، ألا وهو ذلك الجزء من الإنسان الذى لا يتفلسف والذى يناهض الفلسفة ويشجب الفكر المجرد. وهكذا فإن نقطة البداية الحرجة فى بحث فويرباخ كانت هى "الأنت التى تدركها الحواس"، وكانت نقطة البداية هذه هى نقطة الخروج من فلسفة الروح، الكوجيتو "الأنا أفكر" أن الفكر لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يتعدى الوجود أنه لا يمكن أن يتعدى ذاته؛ ذلك لأن هذا الوجود أو ذاك، لا يمكن أن يكون موضوعًا للفكر، ولكن هذا ليس أساس

الوجود، ذلك أن نشاط الوجود يؤكد ذاته على أنه ذو أساس صلب كما يؤكد النشاط الحقيقى ذاته، ومن خلال الحقيقة بأن فكرته الأولى والأخيرة هى فكرة الوجود دون بداية.

إن الفلسفة الهيجلية كما يرى فويرباخ فى "ضرورة إصلاح الفلسفة" هى اتحاد اعتباطى للمذاهب المختلفة الموجودة، لأنصاف الحقائق التى لا تمتلك قوة إيجابية لتحقق سلبًا مطلقًا. أن الذى لديه القوة ليكون سالبًا مطلقًا هو فقط الذى لديه القوة لخلق شيء جديد. وقد ظهر سلب فويرباخ لهيجل ونقده فى صورة حاسمة عام ١٨٣٩ عندما نشر "مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل". ومن ضمن النقاط المهمة التى يجب أن نشير إليها أن هذا النقد متفق إلى حد كبير مع نقد باخمان الذى وجهه إلى هيجل على نحو ما رأينا سابقًا. فهو ينكر التطابق بين الفلسفة واللاهوت، الفكر والواقع، ويبدو له الآن أن ما دافع عنه من قبل ضد باخمان واعتبره أعظم أفكار هيجل ما هو إلا هراء المطلق The nonsense of absolute فالفكرة ليست سوى الروح المطلق الراحلة للاهوت تتجول مثل شبح فى فلسفة هيجل"(٨٧).

وفى عام ١٨٦٠ لخص فويرباخ موقفه بالنسبة لهيجل للمرة الأخيرة – بطريقة تذكرنا بكيركجورد – حيث أطلق على هيجل أنه أفضل مثل للمفكر المحترف المكتفى بذاته، الذى توليه الدولة عناية واهتمامًا، ومن ثم فليس له معنى بالنسبة للفلسفة، فقد آثار هالة تاريخية

على منصة المحاضرات قائلًا بأن الروح المطلق ليست أكثر من أستاذ مطلق. ومن هنا يمكن اعتبار فويرباخ أول من أعاد تصحيح الفلسفة الهيجلية بأن جعلها واقفة على قدميها مرة أخرى، وقد أشار التوسير فى مقالاته حول ماركس الشاب (دفاعا عن ماركس – القسم الثانى) إلى الالتباس فى فكرة (قلب هيجل) فهو يقول: "لقد بدا لى هذا التعبير (قلب هيجل) يلائم فويرباخ بالتحديد ملاءمةً تامة، فقد قام فعلًا بقلب الفلسفة التأملية واضعًا إياها على قدميها(٨٨).

هوامش الفصل الأول

1- K. Wartofsky: Feuerbach, Cambridge, Uni,. Press Cambridge 1982, P. 142.

2- Ibid., p.

3- Ibid., pp. 68 – 72.

راجع دراسة إمام عبد الفتاح إمام، هوبز رائد العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٤- انظر دراستنا "الديكارتية في الفكر العربي "دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٩.

5- Feuerbach: Principles of the philosophy of the Future, V.p. 13, Z.N. p. 158.

6- Ibid., V., p. 126, Z.H., p. 198.

7- Ibid., p. 30 A.H., p. 202.

8- Ibid., p. V.p. 31, Z.H., p. 203.

9- Feurbach:lectures on, p. 7.

١٠- انظر د. مجدي الجزيري: الحرية والحضارة عند برديائيف، دكتوراه غير منشورة ص ٨٨ – ١٠٨.

11- Feurbach: Perliminary Theses of Reform of philosophy, in Fiery Brook, p. 158.

راجع دراسة جلال الدين سعيد فلسفة أسبينوزا وترجماته لكتبه: الأخلاق، رسالة في السياسة، رسالة في إصلاح العقل، دار الجنوب للنشر، تونس.

12- Feurbach: Ibid., p. 157.

13- Feurbach: Principles., V.p. 32, Z.H., p. 204.

14- Feurbach: Preliminary.. p. 163.

15- Ibid., p. 166.

16- Principles.. V. P. 36, Z.H., p. 208.

17- Preliminary.. p. 154.

18- Principles.. Z.H., p. 195.

19- Ibid., p. 196.

٢٠- عبد الغفار مكاوى: ترجمة كتاب ليبنتز المونادولوجيا أو المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

٢١- عن لينين: دفاتر فلسفية، الأعمال الكاملة، مجلد ٣٨ ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

٢٢- د. عثمان أمين: محاولات فلسفية، الأنجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٤٤ - ٢٥٦.

23- Feurbach: Lectures on..p. 10.

24- Wartofsk, pp. 62 -72.

25- Ibid., p. 106.

انظر دراستنا النقد عند فويرباخ أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية وكذلك دراسة سامية الهوامشي من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، وقد نشرتا في العدد ١٣ من أوراق فلسفية، المخصص لفلسفة فويرباخ بمناسبة مائتي عام على ميلاده.

26- Feurbach: W, II, p. 27 in Wartofsky, p. 148.

27- Wartofsky, p. 150.

28- Ibid., p. 152.

29- Ibid., p. 155 – 156.

30- Ibid., p. 157.

31- Ibid., p. 157.

32- Kamenka: p. 62.

٣٣- التوسير: التناقض ولا أحادية التحديد (ملاحظات بحث) ص ٨ من كتاب: قراءات في المادية الجدلية، ترجمة قيس شامي، دار الطليعة، بيروت.

34- H.B. Acton: The Illusion of the epoch, Routhedage Kegan Paul, London 1973, pp. 120 – 121.

35- A. Giddeus: Capitalism and Modern Social Theory, Cambridge Uni, Press 1979, p. 4.

36- Kamenka: p. 69.

37- Ibid., p. 70.

38- Feurbach: Fragments.. p. 270.

39- Ibid., p. 270.

40- K. Löweth: pp. 68 – 69.

41- Wartofsky; pp. 28-29.

٤٢- كتب فويرباخ عديد من الدراسات في نقد الهيجلية، وقد عرضنا في النص لأهمها.

43- Priciples.. V.p31, Z.H., p. 204.

44- Ibid., V.p. 31, Z.H., p. 203.

45- جيمس كولينز: ص ٣٣٥.

46- LOweth, p. 71, Wartofsky, p. 141.

47- Wartofsky, p. 141.

48- M. Buber: Between Man and Man, The Macmillan Company New York. 1972 pp. 146 – 147.

49- R. Tuker: Philosophy and Mythos in K. Marx, Cambridge Uni., Press 1964, p. 125.

٥٠- ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية، فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، ١٩٦٧ ص ٢١، ٢٤، وأيضاً رينيه سيرو: هيجل والهيجلية، نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت ص ٦٥ – ٦٦. وراجع دراستنا النقد عند فويرباخ، أوراق فلسفية، العدد ١٣.

51- V. Schenierson: Engls, Progress, Moscow, 1974. P. 27.

52- M. Rossnthal @ P. Yuden; (ed) A. Dictionary of philosophy Progress, Mosocow, 1974, p. 324.

53- V. Schneierson, p. 27.

٥٤- رينيه سيرو: هيجل والهيجلية ص ٦٣ – ٦٧.

٥٥- أوجست كورنو: أصول الفكر الماركسي، مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت ١٩٦٨ ص ٦٩.

56- V. Schneierson; p. 27, E. Brehier, The history of philosophy Vol, VI, Trans, Wade Beskin, The Uni., of Chicago, 1968, p. 206 f.

٥٧- فرانز مهرنج: كارل ماركس، حياته ونضاله، ص ٢١.

58- K. Löweth, p. 330.

٥٩- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة، حناعبود، دار دمشق ص ١٨٠ – ١٨١. انظر دراستنا: باور والمسألة اليهودية في كتابنا " الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر"، قيد الطبع.

٦٠- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة، الموضع السابق.

٦١- ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٠ – ٩١.

٦٢- المصدر السابق ص ٩٤.

63- Feurbach: Principles.. V.p. 95.

٦٤- ماركس وانجلز المصدر السابق ص ٩٤.

٦٥- نفس المصدر ص ٩٧، وأوجست كورنو: أصول الفكر الماركسي ص ١٢٨.

66- Feurbach: The Essence of Christinty, Harperx Row. Publichers, New York, 1957.

67- K. Löweth; p. 331.

٦٨- الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٢. راجع دراسة أيمن محمد أحمد: شترنر رسالة ماجستير غير منشورة، آداب القاهرة. وانظر كذلك ترجمته لدراسة فويرباخ "ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكيته" ودراسة فردريك م. جوردن: بين فويرباخ وشترنر ترجمة أحمد حمدي وهما منشورتان بالعدد ١٣ من أوراق فلسفية.

٦٩- أرفون ص ١٠١.

٧٠- الموضع نفسه.

٧١- الأيديولوجيا الألمانية ص ٩٢.

٧٢- المصدر نفسه ص ٢٤٥.

٧٣- ارفون ص ١٥.

74- K. Löweth; p. 330.

٧٥- ماركس وانجلز، العائلة المقدسة ص ١١٧.

٧٦- نفس المصدر ص ١١٨.

77- Feurbach: Towards a Critique of Hegle's philosophy in Fiery Brook, p. 53.

78- Ibid., p. 56.

79- S. Hooke, pp. 227 – 228.

80- Kamenka, p. 74.

81- Feurbach: Toward's Critique of Hegel's philosophy.

82- Ibid., p. 62.

83- Ibid., p. 72.

84- Ibid., p. 73.

85- Ibid., p. 74.

86- Ibid., p. 74

87- Feurbach: The Necessity of a Reform of philosophy, in Fiery Brook, p. 146.

88- K. Löweth, p. 70.

الفصل الثانى

النزعة الحسية أو نظرية المعرفة

الفصل الثانى

النزعة الحسية أو نظرية المعرفة

أولًا- الحس أساس الفلسفة الجديدة:

لقد أثارت فلسفة فويرباخ من الجدل والنقاش أكثر مما أثارت من الإعجاب والتأييد، وقد كانت نزعته الحسية من أكثر جوانب فلسفته تعرضًا للجدل. فقد كتب ماركس ناقدًا: "إن فويرباخ الذى لا يرضيه الفكر المجرد يلجأ إلى التأمل الحسى، لكنه لا ينظر إلى الحساسية بوصفها نشاطًا عمليًّا لحواس الإنسان" [القضية الخامسة]. وفى القضية الأولى يرى أن العيب الأساسى فى كل المادية السابقة (بما فيها مادية فويرباخ) يكمن فى أن الموضوع، الواقع، العالم المحسوس صور على شكل شيء أو تأمل، وليس كنشاط إنسانى ملموس أو كممارسة.. فويرباخ يريد أشياء حسية متميزة حقًّا عن موضوعات الفكر، لكنه لا يعتبر النشاط الإنسانى نفسه نشاطًا موضوعيًا"(١).

ويرى شترنر أن كون فويرباخ يعيد إلى الحواس اعتبارها، أمرًا حسنًا، لكنه يكتفى فقط بأن يلبس مادية الفلسفة الجديدة الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص الفلسفة المطلقة(٢) ويتهمه شترنر بالتجريد: "دائمًا يعود فويرباخ إلى الكائن فى "مبادئ فلسفة المستقبل" وبهذا يبقى هو أيضًا ورغم عدائه لهيجل وللفلسفة المطلقة أسير للتجريد(٣). يتهم

فويرباخ هيجل بأنه أساء استخدام اللغة إذا أعطى لبعض الكلمات معنى مغايرًا للمعنى الذى يعزوه إليها الوعى الطبيعى، غير أنه بدوره يرتكب نفس الخطأ حين يعطى لكلمة "حسى" معنى لا تحمله هذه الكلمة عامة"(٤). ما هى طبيعة تلك الحسية التى تميز فلسفة فويرباخ والتى ثار حولها كل هذا الجدل؟

إن الصعوبة فى الإجابة عن ذلك التساؤل هى أن فويرباخ نفسه لم يسع إلى تحديد معالم النزعة الحسية التى حددت معالم فلسفته لم يقدم تعريفًا لها. كل ما هنالك بعض شذرات وأقوال متناثرة: فى مقدمة "جوهر المسيحية" وفى "القضايا الأولية.." وفى "مبادئ فلسفة المستقبل". صحيح أنه تحدث كثيرًا عن الحس والحواس والحسية والحساسية، لكنه لم يشغل نفسه بالتفاصيل. بل إن ما يطلق عليه النزعة الحسية Sinnlichkeit من المصطلحات الإشكالية فى فلسفة فويرباخ التى شغلت شراح ومترجمى كتبه(٥).

وقد عرض مارتن ساس لـ "مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة" فى العدد ٧٢ من المجلة الدولية للفلسفة وترجمه عن الألمانية محمد التركى (العدد ١٣ من أوراق فلسفية) والصادرة فى الذكرى المئوية الثانية لميلاد الفيلسوف.

لقد عبر فويرباخ بذلك المبدأ الأساس الذى وجه التطور الفلسفى بعد انهيار المثالية، وصار الجميع يفترضونه ضمنيًّا دون حاجة إلى

التصريح به، وهو أن الإنسان يمثل الموضوع الحقيقى للفلسفة؛ لأنه أقرب شيء إلينا، ولأننا نلمسه مباشرة فى أنفسنا. وهذه المباشرة تقوم على الحس والحساسية لا على الفكر والمعرفة كما تصور ديكارت. هذه الماهية الكامنة فينا، المختلفة عن الفكر والمعارضة للفلسفة والنزعة المدرسية هى مبدأ النزعة الحسية(٦). يكتب فويرباخ فى مقدمة الطبعة الأولى من أعماله الكاملة بأسلوبه المتميز الذى يتحدث فيه عن نفسه بضمير المخاطب بدلًا من ضمير المتكلم، فيقول: "فى كل مجال وحتى فى مجال نقد وتاريخ الفلسفة ها أنت قد أبرزت طريقة فى الرؤية وفى العرض محسوسة ملموسة فى كل مجال ربطت ما كان مجردًا بما كان محسوسًا، وما لم يكن محسوسًا بما هو محسوس. وما كان منطقيًّا بما كان أنثربولوجيا.. فى الماضى كنت تعتقد بأن الحقيقى ينبغى أن يكون حاضرًا وواقعيًّا، ومحسوسًا، ومحدودًا وإنسانيًا، والآن ها أنت تقول فى انتظام منطقى معاكس أن الواقعى والمحسوس والإنسانى هى وحدها التى تشكل الحقيقى"(٧).

ويعبر فى "مبادئ فلسفة المستقبل" عن نفس المعنى بقوله: "إن الحقيقى الواقعى من حيث هو واقعى هو الغرض الأساس للحس، المحسوس، والحقيقة والواقع. والحواس وحدها لا الفكر بإمكانها أن تقدم موضوعًا مدركًا فى معناه الحقيقى"(٨).

تبدأ الفلسفة بالتجريب وأولى خطوات التفلسف هى الإحساس والملاحظة الحسية. هل تعرف متى تتفلسف؟ إنك تفعل ذلك فى الوقت

الذى تأخذ فيه ما هو تجريبى كشيء أولى للفلسفة[٩]. فالوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما يوجد كما يقول فويرباخ فى شذراته هى الملاحظة الحسية، والوجود هو الوجود التجريبى الذى يثبت عن طريق الملاحظة والحواس[١٠]، والإدراك الحسى هو الأساس الذى يعتمد عليه فى الكشف عن عالم يوجد مستقلًّا عنا[١١]، فالحواس وليس الفكر هى التى تعطى لنا الموضوع بالمعنى الصحيح وهذا هو الأساس المباشر للمعرفة كما جاء فى "جوهر المسيحية" حيث توصل فويرباخ فى هذا الكتاب للمرة الأولى إلى حقيقة الحساسية، وهذا ما يميز الكتاب عن كتبه السابقة.

ثانيًا- الأنثربولوجية الحسية:

أ – الإنسان كائن حسى:

يتميز الإنسان عن الحيوان عند فويرباخ بالوعى كما يظهر فى مقدمة "جوهر المسيحية". والوعى عنده يعنى الإحساس، فالوعى هو شعور بالذات وقدرة على التمييز بواسطة الحواس، وعلى إدراك الموضوعات الخارجية والحكم عليها من خلال بعض الدلالات المحسوسة[١٢]. كما نجد ذلك فى أول كتابه "تأملات حول الموت والخلود" حيث الشخصية الإنسانية المفردة تقوم على الحس والشعور، "فالفردية تقوم على الشعور، أنت فرد طالما أنت تشعر، وأن يقين وجود الفرد يتمثل أولًا وبالذات فى إحساسه، فكونك فردًا ذا شعور هو نفس الشيء"[١٣] فنحن محددون حسيًّا كما يبين فويرباخ فى رده على شترنر: "نحن لا نشعر أننا محددون

أخلاقيًّا فقط، بل نشعر كذلك بأننا محددون حسيًّا، مكانيًّا وزمانيًّا فنحن معشر الأفراد لا نوجد بداهة إلا فى هذا المكان المحدد، وإلا فى هذا الزمان المحدد"[١٤].

يعلى فويرباخ من شأن الحواس ويعطى لها المكانة الأولى، وذلك مقابل هيجل "الذى يخطئ حين يلحق الجزئى بالكلى وهو يرتكب خطأ مشابهًا حين يسعى للإطاحة بالملموس مستعينًا بالمجرد"[١٥]. فقد كانت الحواس عند هيجل تحتل ثالثة وبالتالى فهى محتقرة بينما تأتى عند فويرباخ لتحتل المكانة الأولى، ليست باعتبارها فقط ماهية الإنسان كما يقول لوفيت وإنما أيضًا طبيعته ووجوده المادى بصفة عامة[١٦].

لا يتميز الإنسان إلا بكونه الكائن الحى الأكثر تمثيلًا لمبدأ الحسية، إنه الكائن الأكبر حسية والأكثر حساسية فى العالم كما كتب فويرباخ فى مقالته (ضد ثنائية الجسد والروح) ١٨٤٥، إنه يشارك مع الحيوان فى الحواس. وما هو لدى الحيوان مرتبط بوظائف الحياة الدنيا يصبح لدى الإنسان غاية فى ذاته ولذة فى ذاتها. فهو وحده الذى يستشعر سرورًا سماويًّا فى تأمل النجوم. وهو وحده الذى يستمتع عن طريق لذة البصر ببريق الأحجار الثمينة ومرآة المياه والألوان والأزهار والفراشات، وهو وحده الذى يسره سماع غناء الطيور ورنين المعادن وصفير الرياح وصوت الموسيقى، وهو وحده الذى يستشعر الرائحة العبقة وكأنه يستشعر كينونة إلهية. وهو وحده الذى يحس لذة لا تنتهى بمجرد أن

يلمس يد (رفيقته الساحرة مداعبًا إياها مداعبة خفيفة). إذن فالإنسان ليس إنسانًا إلا لأنه مختلف عن الحيوان ذى الحس المحدد، إنه حسى مطلق، لأن كل الأشياء المحسوسة – وليس هذا الشيء أو ذاك – العالم واللانهائية لذاتها الجمالية موضوع حواسه وأحاسيسه"(١٧).

ويبين فويرباخ فى عبارات مهمة فى مقالته "فى بداية الفلسفة" أهمية الحواس بالنسبة للذات العارفة أو بعبارة أدق بالنسبة لوجود الإنسان ككل. وهو يبين أن فقد حاسة من الحواس أو عدم استخدامها يعنى نقصًا فى الكيان الوجودى للإنسان، فالذات الإنسانية أذن حية فى وجودها ومعرفتها، يقول فويرباخ: "ألا تشعر بأن ذلك لا وجود له إلا بالمعنى الفيزيقى؟ وأنك إذا أغمضت عينيك وعطلت حواسك كلها: سمعك وأذنك وعينيك ستصرخ حينئذ فى ألم عظيم لآلاف المرات يوميًّا قائلًا "أه.. لو استطعت فقط أن أسترد حواسى، وسيكون فى هذا اعتراف وتصريح بأن الحواس تنتمى فعلًا إلى ذاتك وأنك أنت نفسك بها، وليس جسدك فقط، وأنك سوف تصبح معقدًا تعسًا بدون الحواس، أو إذا كانت حواسك غير كاملة ولا قيمة لك بدون "الاجو" التجريبية؟ أن "الاجو" جسدية وحسية وعينية Corparal"(١٨).

(ب) وظائف الحواس وموضوعاتها:

تقوم الفلسفة الجديدة على الحس والحواس كما يتحدد الإنسان نفسه فى وجوده ككائن حى على الحواس. وكذلك علاقته بالعالم

وبالآخرين تتم عن طريق التواصل والإدراك الحسى. تتحدد فلسفة فويرباخ ويتمايز موقفها من غيرها من فلسفات بالحسية. وهو يوضح ذلك بقوله: "إننى أختلف مع هؤلاء الفلاسفة الدين يقتلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من الحصول على رؤية أفضل يصفونها بأنها عقلية؛ ذلك لأننى أحتاج إلى الحواس لتكوين أفكارى وخاصة حاسة الرؤية. وقد بنيت أفكارى على أسس مادية لا تعرف إلا من خلال نشاط الحواس. إننى لا أستمد الأشياء من الأفكار ولكن الأفكار من الأشياء، وأعتقد أن هذا فقط هو الموضوع الذى له وجود خارج المخ"(١٩). ولإدراك العالم الخارجى ليس سوى الحواس الإنسانية. فللحواس وظيفة إدراكية أساسية وتتحدد موضوعات الإدراك من خلال وسائلها الحسية، ويحدد فويرباخ علاقة نوعية الموضوعات المختلفة بالحاسة التى ترتبط بها. ويفيض فى الحديث عن العين (حاسة الإبصار) ووظيفتها وموضوعها وكذلك الأذن (حاسة السمع) وما يرتبط بها من موضوعات تختلف عن حاسة العين.

تقوم المعرفة الفلسفية على أساس الرؤية، ومن هنا أهمية العين بالنسبة للفيلسوف، فيطالب فويرباخ أن يكون للفيلسوف عين دقيقة ترى أدق الأشياء كعين عالم التشريح الشهير كوفييه Cuvier. ويكتب إلى كريستان كاب فى ١٨٤٠ يقول: "من الشظية نستطيع أن تتعرف على هيكل الكل ولكن، يجب أن تبدأ بالشظية" فالعين وسيلتنا لإدراك كافة موضوعات عالمنا الأرض، كما يتضح من تعليق فويرباخ على كتابات

مارتن لوثر حين يقول: "لقد تمسك آدم بالأشياء المرئية Visbilia بينما يراها القديس بولس فانية. والمسيح أو آدم الجديد هو الذى يصعد بك نحو السماء إلى عالم الأشياء غير المحسوسة، أما آدم القديم (الإنسان) فإنه يصطحبك إلى الأرض حيث المحسوسات. ويفرق فويرباخ بين وظائف الحواس المختلفة للإنسان محددًا لكل منها مجالًا خاصًّا، فالعينان موجهان للعلم والأذنان للدين"[٢٠].

يرى فويرباخ أنه لو كان للإنسان كل الحواس وبدون أذنين، فإنه لن يكون له دين؛ لأن كل هذه الحواس والجوارح تختص بالتمييز فيما بين الأشياء، أما حاسة السمع فقط فهى الوحيدة التى تعرف طريقها إلى الروح"[٢١] فالمعرفة الدينية سمعية ومن هذا التحليل يظهر صدق التسمية الإسلامية التى تطلق على الاتجاه الدينى اسم "الطريق السمعى". فالدين يعتمد على السمع وبالتالى فالديانة المسيحية التى تقوم على الكلمة، تعتمد على الأذن، أى على حاسة السمع، يقول لوثر: إن الإيمان ينبعث من الاستماع إلى مواعظ الرب. وفى موضع آخر قال: إن الكنيسة لا تحتاج منا سوى "الإنصات" أى أن نسمع"[٢٢].

تظهر النزعة الحسية التى تطبع فلسفة فويرباخ كلها واضحة فى الدين، حيث يقوم تحليله الأساسى على الإدراك الحسى، وقد بين فوجل Vogel فى مقدمة ترجمته "لمبادئ فلسفة المستقبل" أن المحور الذى تقوم عليه فلسفة فويرباخ كلها يظهر فى انتقاده للدين وتأنيسه للإله أكثر من أى موضوع آخر"[٢٣]. وقد بين ذلك فويرباخ بالفعل فى مقدمة "جوهر

المسيحية" حين يقول: "فيما يتعلق بتحليلى للمقدسات – وخاصة ما هو معروض فى الجزء الثانى من الكتاب – فإنني أبدأ بالملاحظة، وعن طريق أمثلة محسوسة واضحة المعنى أتخذ من الحواس برهانًا يشهد على حقيقة تحليلى لأفكارى"(٢٤).

ونلاحظ فى الفن أيضًا الارتباط بين الحواس وموضوعاتها: بين الأذن والموسيقى، والعين والفنون التشكيلية، والأخيرة قد أفادت من نزعة فويرباخ الحسية الذى يقول فى الفقرة [٣٩] من "مبادئ فلسفة المستقبل": "قصرت الفلسفة القديمة الحواس على ميدان الظواهر المحدودة، إلا أنها – وهذا يناقض قضيتها – جعلت المطلق "الإلهى" موضوع الفن (فى الآداب والفنون الجميلة) وهو موضوع للبصر والسمع واللمس. ومن هنا ليس المحدود، وليس الظواهر فقط هى موضوع الحواس، بل أيضًا الجوهر الحق والإلهى، الحواس هى إذن أن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس، أى أن الفن يمثل حقيقة المحسوس"(٢٥).

ويشير بليخانوف Pleknov إلى المفهوم الحسى الفويرباخى مطبقًا فى مجال الفن فى قوله: "لدى الكثير من أتباع النزعة التأثيرية أو الانطباعية فى الفن كان تصوير المناظر الطبيعية أمرًا مناسبًا، ذلك لأنهم كانوا قادرين على توصيل تأثيرات الضوء المتنوعة، وقد أوضح فويرباخ ذلك عندما قال Die Euangelicn dersinne im zusammenhang Lesen

heimtdenken قراءة حقيقة الحواس بترابط منطقى هو التفكير) ويضيف بليخانوف أن علينا أن نتذكر أن فويرباخ يعنى بالحواس Senses أو الإحساس Sensibility كل شيء يتعلق بالحس، ويمكن أن يقال: إن التأثيريين لم ولن يستطيعوا أن يقرأوا حقيقة الحواس وذلك هو مبدأهم الذى أدى فيما بعد إلى انحطاط مدرستهم[٢٦] لسبب عدم قراءة الطبيعة بالعين(*).

ويقارن فويرباخ بين العين والأذن، فمن يرى بالعين أفضل ممن يسمعون بالأذن؛ لأن العين يعتمد عليها فى المعرفة أكثر من الأذن، وما نراه أكثر يقينًا مِمَّا نسمع. وعلى هذا، يجب الانتقال من السمع إلى الإبصار، وتلك مهمة فلسفة الدين، يقول فويرباخ: "فى الدين علم العقل الإنسانى لا نجد أنفسنا فى الفراغ ولا فى الجنة، إنما هنا على الأرض فى عالم الحقيقة، نرى الأشياء فى الخيال بدلًا من رؤيتها فى ضوء الشمس الحقيقية، ومن هنا لا أفضل شيئًا أكثر من أن أفتح عينى وأوجه نظرى من الداخل إلى الخارج لأغير الموضوع من الخيال إلى الحقيقة"[٢٧].

إن الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الإحساس، الإحساس الذى يملأ القلب والفهم، تقوم على حقيقة الحب. وهى فى علاقتها بالأساس الذى تقوم عليه ليست إلا ماهية الإحساس التى ارتفعت إلى مستوى الوعى (العقل) إنها تؤكد العقل، والعقل وحده الذى يعترف به كل

(*) راجع الفصل الخاص بجماليات فويرباخ.

إنسان واقعى من كل قلبه، الذى ارتفع إلى مستوى الفهم، والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافيزيقية كانت أو لاهوتية، إنه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية"(٢٨).

وينتقد شترنر حسية فويرباخ فى "الأوحد وما يخصه" قائلًا: "من الطبيعى أن فويرباخ لا يتوصل إلا إلى البرهنة عن تلك القضية القائلة بأننى فى كل شيء أفتقر إلى الحواس، وأننى عاجز تمامًا عن الاستغناء عن هذه الحواس. حقًّا، أنا لا أقدر على التفكير إن لم أكن كائنًا حساسًا ولكن لكى أفكر مثلما لكى أشعر أى فى سبيل المجرد كما فى سبيل المحسوس، أحتاج بشكل خاص إلى "اناى" إلى هذا الأنا الفريد، فإذا لم أكن هذا أو ذاك، إذا لم أكن "هيجل" على سبيل المثال، لن يكون من شأنى أن أنظر إلى العالم كما أنظر إليه بالفعل، وأن استخلص منه المنظومة الفلسفية التى عثر عليها فيه – العالم – أناى بوصفى هيجل. صحيح سأكون ممتلكًا لحواس، مثل كل الآخرين، ولكنى لن أستخدمها كما أستخدمها بالفعل. يطالب شترنر بالخصوصية مقابل ما يراه من تجريد لدى فويرباخ"(٢٩) ومن الطبيعى أن تحتوى الأنثربولوجية الحسية على ذلك التحديد، فمن يتعمق الفلسفة الجديدة لن يوجه مثل هذا النقد إلى فويرباخ الذى يقيم فلسفته على العاطفة أيضًا مثلما يقيمها على الحس.

إن العواطف عامة، والحب خاصة يتطلب الاعتماد على فلسفة قائمة على الإدراك الحسى. فالعواطف تلعب دورًا مهمًّا، فهى تشير إلى

شيء واحد متميز، فالمرء لا يحب على وجه العموم، بل يحب شيئًا واحدًا متميزًا محسوسًا وليس عامًّا؛ وعلى هذا يمكننا فهم الحقيقة الواقعة لا بالإدراك الحسى فقط ولكن بالعواطف أيضًا، فكلمة هذا تشير إلى الشيء الواحد المتميز، تكون لها قيمة مطلقة فى حالتى الشعور والحب. إن سر الوجود يكشف عن كنهه عن طريق الحب فقط؛ الذى هو بمثابة عاطفة، فليس بالفكر الجامد يتسنى للإنسان التعرف على الحقيقة، ولكن يتم ذلك من خلال العواطف العميقة"(٣٠).

ويتضح ذلك أيضًا فى القضية السادسة والأربعين من "قضايا أولية.. حيث نجد وسائل التفلسف هى: العقل والقلب، يقول فويرباخ: "إن أدوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هى الرأس مصدر: النشاط والحرية واللانهائية الميتافيزيقية والمثالية، وأيضًا القلب مصدر: العاطفة والنهائية والحسية وبمصطلحات نظرية: الفكر والحدس، وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس والحدس مطلب القلب، الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام والحس مبدأ الحياة، فى الحس (الحدس) أكون محددًا من قبل الموضوع، فى الفكر أحدد أنا الموضوع، فى الفكر أكون "أنا" فى الحدس أكون "لا- أنا"(٣١). وانطلاقًا من نفى الفكر انطلاقًا من التحديد السلبى من قبل الموضوع وانطلاقًا من العاطفة، من ذلك المصدر الذى تنبع منه كل رغبة وكل مطلب، انطلاقًا من هذا كله يولد الفكر الحقيقى والموضوعى والفلسفة الحقة الموضوعية.

يقدم فويرباخ نزعة حية شعورية تذكرنا بفلسفة الحياة والشعور

من جهة وبفلسفة الإنسان العادى والإدراك الفطرى من جهة أخرى. إنها فلسفة الإنسان به، له، فالمفكر هنا هو الإنسان وموضوع التفكير نفسه هو أيضًا الإنسان. "لكى تتفلسف ينبغى ألا تفصل الفيلسوف فيك عن الإنسان، بل أن تكون إنسانًا يفكر، لا تفكر بوصفك مفكرًا، أى إمكانية منتزعة من كلية الكائن البشرى الحقيقى ومعزولة لذاتها، فكِّرْ بوصفك كائنًا حسيًا، معرضًا لأمواج محيط العالم القادرة على إحيائك ومدك بفتوة الشباب، لا تفكر فى فراغ التجريد وكأنك مفرد معزول وكأنك ملك مطلق، وكأنك لا مبالٍ منفى خارج العالم، فكِّرْ هكذا، فيمكنك أن تضمن لأفكار أن تكون وحدة للفكر والوجود". هكذا يتحدث فويرباخ فى "مبادئ فلسفة المستقل"، حيث نجده فى نفس المبدأ يضيف: "لا يكون العالم مفتوحًا على مصراعيه إلا إزاء عقل متفتح، والحواس وحدها هى نوافذ العقل، أما كون الفكر معزولًا لذاته منغلقًا على ذاته، الفكر دون حواس، دون الإنسان، الفكر خارج الإنسان هو تلك الذات المطلقة التى لا يمكنها ولا ينبغى عليها أن تكون موضوع طرف ثالث، والتى لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود، وستكون عاجزة – عجز رأس فصلت عن جذعها، ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها، لأنها ستكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقى"(٣٢).

وإذا كان الإنسان ككل هو الذى يقوم بعملية المعرفة أو التفتح على العالم "فهو أيضًا موضوع المعرفة، ليست الأشياء الخارجية وحدها

موضوع الحواس، بل الإنسان أيضًا، فالإنسان لا يعطى لذاته إلا بواسطة الحواس، فهو موضوع لذاته بوصفه موضوعًا للحواس، فتماثل الذات والموضوع الذى ليس سوى فكر مجرد فى وعى الذات، لا يصبح حقيقة وواقعًا إلا فى التأمل الحسى للإنسان إزاء الإنسان. إننا لا نحس بالاتصال فقط بالحجارة والخشب واللحم والعظم، بل نحس بالاتصال أيضًا بالمشاعر، حين نضغط على أيدى أو شفاه كائن محسوس، والآذان لا تجعلنا نستشعر فقط همس المياه وحفيف الأوراق، بل كذلك صوت الروح والحب والحكمة. نحن لا نرى فقط سطح المياه العاكس ولا الأطباق الملونة، بل نحن ننظر أيضًا فى عمق نظرة الإنسان. إذن ليس الخارج وحده هو موضوع الحواس بل الداخل أيضًا، ليس الجسد وحده بل الروح أيضًا، ليس الشيء وحده بل الأنا أيضًا. ولهذا يصبح كل شيء قابلًا لإدراك الحواس له، على الأقل بالوساطة إن لم يكن بشكل مباشر، وبالحواس المدربة إن لم يكن بالحواس العادية وبأعين الفيلسوف إن لم يكن بأعين عالم التشريح أو الكيميائى على هذا النحو يكون من حق التجريبية أن تجد أصل أفكارنا فى الحواس، كل ما فى الأمر أن هذه التجريبية تنسى فقط أن أهم موضوعات الحواس البشرية وأكثرها جوهرية إنما هو الإنسان نفسه، وهى تنسى أن فى هذه النظرة وحدها التى يتسلل الإنسان عبرها داخل الإنسان يسطع نور الوعى والإدراك"(٣٣).

وعلى هذا النحو تكون المثالية محقة فى بحثها عن اصل الأفكار فى داخل الإنسان ولكنها تخطئ حين ترغب فى قصرها على الإنسان معزولًا

على شكل كائن موجود لذاته، على شكل روح، أى حين ترغب فى تحويل الإنسان من الأنا الخاص إلى الأنت المعطى للحواس. وفقط عبر التواصل، عبر اتصال الإنسان بالإنسان توجد الأفكار. فليس الإنسان بمفرده (الفرد) هو من يتوصل إلى المفاهيم وإلى العقل بصورة عامة بل الفردان معًا، فلكى يولد الإنسان ينبغى أن يكون هناك كائنان بشريان: الإنسان الروحى والإنسان الجسدى، وتضافر الإنسان مع الإنسان هو مبدأ ومعيار الحقيقة الكونية، بل وحتى يقينى من وجود الأشياء الخارجية عنى، يمر بالنسبة لى عبر يقينى من وجود إنسان آخر خارجًا عنى. إننى أشك فيما أراه بمفردى، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معى[(٣٤)].

إن عملية اكتشاف العالم الحقيقى عند فويرباخ هى مهمة تقوم بها الحواس، ولكن سيكون من الخطأ – كما يرى ارفون – الاعتقاد بأن فويرباخ يتوقف عند النتائج التى يتوقف عندها المذهب التجريبى، لأنه بدلًا من أن ينغلق على نفسه فى وضعية ضيقة الأفق يجهد ليعطى الحواس أبعادًا قادرة على احتواء الآفاق الإنسانية الرحبة. وعلى هذا نتبين فى "الحسية" الفويرباخية ثلاث درجات متعاقبة هى: التلقِّى، الحس، الحب.

التلقى مباشر وفورى، وهو جوهرى، لأن الوجود الذى يتم إدراكه (أى حقيقة الوجود الملموس) هو وحده الذى لا يمكن النزاع حوله، ومع هذا فليس التلقى سوى اقتراب أولى وسطحى. أما الحس فهو الذى يعطيه

عمقًا، فإذا كان التلقى يسمح لنا بالتواصل مع خارج الكائنات، فإن أهمية الحس تكمن فى كونه يوحدنا مع داخل الكائنات، وعلى هذا النحو يغتنى البصر، الذى هو مادى صرف باكتشاف العقل والمشاعر.

وفى الحب يصل الحس إلى درجة كمال، درجة هى الأكثر سموًّا، فالدليل الحقيقى على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع، "الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمزًا للوجود" ففى المشاعر، بل فى المشاعر الأكثر عمومية توجد الحقائق الأكثر عمقًا والأكثر علوًّا. وعلى هذا النحو يكون الحب الدليل الانطولوجى الحقيقى على وجود الموضوع خارج أدمغتنا وليس ثمة دليل آخر على الوجود سوى الحب والحس بشكل عام.

إن الحب يمثل ذروة الحسية الفويرباخية، الحب يؤدى إلى الانتقال نحو الآخر، وهذا الآخر (فرد من الجنس الآخر)، فالأنا الحقيقى ليس شيئًا لا جنس له، فهو إما ذكر أو أنثى، (بمعنى أنه كائن حى يتكامل مع كائن آخر). وحتى الآن لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار إلى تلك الفوارق بين الجنسين. ومع هذا فإن وجودى وكيانى كله يعكسه نوعى كرجل أو كامرأة. فمعرفتى بنوعى تجعلنى أقر بوجود كائن آخر مختلف عنِّى ومتكامل معى فى آنٍ معًا، ويساهم فى تحديدى. إذن فلست كائنًا مستقلًّا، بل أنا بطبيعتى كائن مرتبط بكائن آخر. وبالتالى يكون المبدأ الحقيقى للوجود والفكر هو اتحاد "الأنا" و"الأنت"(٣٥).

يسعى فويرباخ للحصول على معرفة بالإنسان والطبيعة، ومن هنا تأكيده على كونه "كائن مادى محسوس وحقيقى، وأن جسمى كله هو كيانى ذاته، وأنه حيث توجد المحسوسات تنتهى كل الشكوك والصراعات، وأن جوهر المعرفة هو المحسوس، أو المعرفة المباشرة الحسية التى تتم بين الإنسان والعالم، الإنسان والآخر. فالشيء الحقيقى يعطى لى عندما يكون هناك آخر يعطى لى هذا الشيء. عندما يجد نشاطى حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر. وفكرة الشيء فى الأصل ليست سوى فكرة "أنا" أخرى، وهكذا يفكر الإنسان فى طفولته فى كل الأشياء على أنها كائنات تتصرف بحرية، وفكرة الشيء بصفة عامة تأتى من فكرة الأنت التى أصبحت شيئًا، وهذه هى العقبة الأولى التى تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية، ولكنها فى الوقت نفسه الرباط الذى يربط بينى وبين العالم. وكما يؤكد كامنكا أن مغزى الحواس بالنسبة لفويرباخ هو أنها تزود المعرفة بالمادة (المحتوى) والأساس الذى تستقر عليه معاملات الإنسان"(٣٦).

ولا تقوم فلسفة فويرباخ – على العكس من كل اتجاهات الفلسفة المثالية – على "جوهر" اسبينوزا، أو "أنا" كانط وفشته، ولا "الهوية المطلقة" عند شيلنج ولا "العقل المطلق" عند هيجل، وباختصار ليس أى كيان مجرد أو نظرى وإنما مبدؤها هو الوجود الحقيقى للإنسان، مبدؤها يمثل أعلى درجة من الإيجابية والواقعية. إن فلسفته – على العكس من مثالية كانط – الصورية المجردة تبدأ من وجود الإنسان كله

وليس من عقله المجرد فقط، فهو يدخل مع الإحساس كل المشاعر والعواطف، ولم يكتف بالتدليل على دور السمع والبصر وأركان الحس الأخرى فى معرفة العالم الخارجى بل أشار إلى القيمة المعرفية لمجمل حياة الإنسان العاطفية ونشاطه الشعورى. ومن هنا فإن بداية الفلسفة "ليست هى الله ولا المطلق أو الفكرة وأن بداية الفلسفة هى المحدود المتناهى الواقعى"(٣٧).

وعلى ذلك فإن فلسفة هيجل وفلسفة كانط يجب إدانتهما مع اللاهوت، إذ إنهما قد حلّلا الكيان الإلهى الذى انفصل عن الإنسان تحليلًا عقليًّا وفكريًّا، كما أنهما فى الوقت نفسه فصلًا الجوهر فصلًا تامًّا عن المادة وعن الوجود الحسى وعن العالم وعن الإنسان. ولم يكتف فويرباخ بنقد هيجل، بل أفاض فى نقد كانط والمثالية الألمانية عند شيلينج Schelling (1775-1845) وفشته (1762-1814) Fichte. وقد تحدثنا فيما سبق عن نقده لهيجل، وعلى ذلك فإن تأسيس الفلسفة الجديدة فلسفة المستقبل التى تقوم على الإحساس يقتضى من فويرباخ أن يواجه فلسفة كانط.

إن المثالية الكانطية تقوم حيث تخضع الأشياء للذهن وحيث يتوقف الذهن عن متابعة الأشياء. وفى الفقرة [٢٢] من "قضايا أولية.." إشارة إلى قول كانط: إذ كنا نعتبر موضوعات الحواس ظواهر محضة، فإننا نعترف بأن أساسًا هو "الشئ فى ذاته" رغم أننا لا نعرف طبيعته بل ظاهره فقط، لذا فإن العقل لا يقبض على الظواهر فقط، بل يعترف أيضًا

بوجود الأشياء فى ذاتها، وعلى هذا نستطيع القول بأن تمثيل كائنات كهذه هى أساس الظواهر، وبالتالى فهى كائنات محض للعقل"[٣٨].

وبعد أن يورد فويرباخ النص السابق يبين أن موضوعات الحواس وموضوعات التجربة ليست سوى ظواهر محضة غير حقيقية بالنسبة للعقل لا ترضى العقل ولا تستجيب لجوهره، وبالتالى فإن العقل فى جوهره ليس محدودًا بالحس وإلا لم يأخذ الأشياء المحسوسة على أنها ظواهر، بل على أنها الحقيقة المحضة، ومع ذلك فإن كائنات العقل يراد لها أن تكون موضوعات حقيقية للعقل، وعلى ذلك فإن فلسفة كانط تناقض بين الذات والموضوع، بين الجوهر والوجود، فالجوهر الذى يعزى إلى الذهن والوجود إلى الإحساسات، أن الوجود المفتقر إلى الجوهر - أى وجود الظواهر بدون واقع موضوعى - ليس سوى مجرد ظاهرة (الأشياء المحسوسة) بينما وجود الجوهر دون وجود الفكر (الجواهر الذهنية) فإنها تعقل لكنها تفتقر إلى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا - والموضوعية، أنها أشياء فى ذاتها، حقيقية ولكنها ليست أشياء واقعية.

إن فويرباخ لا ينتقد كانط لأنه يفترض الأشياء فى ذاتها، لأنه يسلم لها بالواقعية (الواقعية الموضوعية) فى حين أن فويرباخ ينظر إليها على أنها مجرد فكرة ذهنية غير مزودة بالوجود. أى غير موجودة وجودًا فعليًّا. وقد تابع تلاميذ فويرباخ "البرخت رو" و"تشرنشيفسكى" نقده لكانط مما جعل البعض يرى أن كل مدرسة فويرباخ قد استدارت عن كانط إلى الرفض التام لكل مثالية ولا إدارية[٣٩].

إن العالم فى ذاته موجود، وفلسفة فويرباخ تسلم بأن "الأشياء فى ذاتها" موجودة خارج ذهننا، وبالتالى فإن ما يسميه فويرباخ "الشيء فى ذاته" هو النقيض المباشر لما يسميه كانط بالشيء فى ذاته، ومن هنا فهو يتهم الأخير بالتسليم بالشيء فى ذاته باعتباره "تجريدًا بلا واقعية" بينما هو عنده "تجريد مع واقعية" يعنى عالمًا موجودًا خارج ذواتنا قابلًا للمعرفة تمامًا وغير مختلف إطلاقًا عن المبدأ الظاهر.

ويرتبط نقد فويرباخ لكانط بنقده للمثالية الألمانية: "فشته يعد فى نظر فويرباخ "مسيح العقل النظرى"[(٤٠)] وشيلنج الذى بدأ بمحاولة اتخاذ طريق غير مثالى بمحاولة إدراك الوجود الخاص بالطبيعة على أنه حقيقة أولية ومستقلة منطقيًّا ولا تستمد من وجود الوعى أو من الذات المفكرة. ومع أن شيلنج وهو يحاول أن يتغلب على المثالية الذاتية كان بعيدًا جدًا عن التحرر منها. ففى محاولة ربط الطبيعة بالذات، فهم الطبيعة على أنها ذات أخرى، فطبيعته ليست طبيعة العلم، ليست طبيعة إدراك الحواس، ولكن تركيبه من الخيال: فهو يرى الطبيعة على أنها شكل مرئى خيالى مثل الأشباح فى الحلم. ويسلم فويرباخ بأن شيلنج كان حلقة مهمة بين فشته وهيجل. فعندما يبدأ هيجل بالمطلق فإن مطلقه ذو مضمون إيجابى، فكرة الموضوعية التى توضع مقابل ذاتية الفلسفة الكانطية الفشتية، وفلسفة شيلنج بعيدة عن كونها فلسفة المطلق الذى أخذ بها مؤيدوها، فقد كانت مثالية ذاتية لكن بنغمة مختلفة.

ويميز فويرباخ بين فلسفة شيلنج وهيجل، فهما ضدان، هيجل يمثل المبدأ الذكرى أو الرجولى: الاستقلال والفاعلية أو الذاتية، المبدأ المثالى، شيلنج يمثل المبدأ المؤنث: التلقى والانفعالية حيث استلهم أولا فشته ثم أفلاطون واسبينوزا وأخيرًا بوهمه، أى المبدأ المادى. وبينما هيجل ينقصه الحدس فإن شيلنج تنقصه قوة الفكر والتحديد، شيلنج لا يفكر إلا فى الكلى وما أن يأتى الشيء الجزئى الخاص والمحدد حتى يسقط فى الخيال، وعنده العقلانية ليست سوى قناع واللاعقلانية حقيقة. وبينما هيجل لا يبلغ سوى وجود، وواقع مجرد يناقض المبدأ اللاعقلى. فإن شيلنج لا يبلغ سوى وجود خيالى يناقض المبدأ العقلى. هيجل يستعيض عن نقص واقعيته بقاموس من كلمات حسية جافة، شيلنج بأقوال جميلة يعبر عن غير المألوف بطريقة مألوفة، هيجل يحول الأشياء إلى أفكار، شيلنج يحول الأفكار الخالصة إلى أشياء، هيجل يخادع الأذهان التى تفكر بينما يخادع شيلنج الأذهان التى لا تفكر. فلسفة الواقع كما ندركها فى الحلم هذا هو شيلنج وكما ندركها فى المنطق هيجل. شيلنج ينفى الفكر المجرد فى الخيال وهيجل ينفيه فى الفكر المجرد. وكتحقيق للفلسفة القديمة نجد هيجل هو البداية السلبية للفلسفة الجديدة وشيلنج هو الفلسفة القديمة التى تتصور أنها فلسفة الواقع الجديد"(٤١).

وحين ينتقد فويرباخ المثالية فإنه يوضح طبيعتها الأساسية بالفقرة التالية من فشته: "أنت تفترض أن الأشياء واقعية وأنها موجودة خارج ذاتك لسبب وحيد هو أنك تراها وتسمعها وتلمسها، ولكن البصر

واللمس ليس سوى إحساسات. أنت لا تدرك الأشياء بل تدرك إحساساتك فقط". ويرد فويرباخ على ذلك بأن الكائن البشرى ليس أنا مجردة بل رجل وامرأة وأن مسألة ما إذا كان العالم أساسًا يمكن أن يقارن بهذه المسألة: هل الرجل والمرأة إحساس أم أن علاقتنا فى الحياة العملية تبرهن على عكس ذلك؟ ذلك هو العيب الأساسى فى المثالية، إنها تسأل وترد على مسألة الموضوعية والذاتية وواقعية أو عدم واقعية العالم من وجهة نظر النظرية وحدها. مع أن المثاليين أنفسهم يسلمون فى الحياة العملية بواقع "الأنا" وواقع "الأنت" بالنسبة للمثاليين تصلح وجهة النظر هذه للحياة العملية فقط وليس التأمل.

ثالثًا- النزعة الحسية المعرفية:

النقد الذى وجهه فويرباخ للمثالية المجردة وتأكيده على الحس مقابل التجريدات المنطقية جعله يعقد عقدًا جديدًا يربط فيه بين الفلسفة والعلم الطبيعى بدلًا من الربط التقليدى بينها وبين اللاهوت، ويأتى بالعلوم الطبيعية إلى المقدمة لتكون أساس الفلسفة. فهو يتحدث فى كتابات عديدة عن فلسفته صابغًا إياها بصفة علمية وما يطلق عليه القوانين الميتافيزيقية ليس لها صلاحية إلا إذا ثبت أنها قوانين العلم الطبيعى. أما من يخرج بعيدًا عن عالم العلم ويستخدم مناهج لا تتفق مع مجموعة المناهج التى أثبتت نجاحها فى العلوم الطبيعية فهو يزج بنفسه فى عالم الغموض ويتوه بين سحابات اللبس اللغوى التى يموج بها عالم الفلسفة التقليدى.

وقد كان فويرباخ على دراية بأن الطريق الجديد يجب أن تتصدره الأساليب العلمية لا الخيالية ولا المنطقية، وكان يفخر بوجهة نظره غير المتزمتة أمام كثير من الذين أساءوا فهمه وقد عبر عن شكوكه لبولين Bolin بقوله: "إنهم حتى الآن لا يعرفون أنه ليس لدى فلسفة سوى تلك الفلسفة التى لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها دون أن يفقد إنسانيته، كما أنهم لا يعرفون أن هذه الفلسفة ليس لها علاقة مشتركة مع الفكر الفلسفى التقليدى بما فى ذلك فكر كانط ولا يعرفون أن أساس هذه الفلسفة هو العلم الطبيعى[٤٢].

وتعتبر بداية الفلسفة هى بداية المعرفة عمومًا، وهى ليست بداية الفلسفة على أنها شكل خاص من المعرفة متميز عن العلوم التجريبية، ويؤكد التاريخ نفسه ذلك، فالفلسفة أم العلوم. وقد كان الفلاسفة الأوائل علماء فى العصور القديمة مثلما الأمر فى العصور الحديثة. ومن هنا فإن مهمة الفلسفة ليست تميزًا مجالها عن العلوم الطبيعية ولكن أن تستبقى علاقاتها الوثيقة بها. وأن تدرك أن "النشاط التجريبى" هو أيضًا "نشاط فلسفى" وأن الإبصار هو أيضًا فكر، وأن أعضاء الحس هى أعضاء الفلسفة وأنه يجب أن نتفلسف تحت إرشاد الحواس[٤٣].

نلتقى بهذه الأفكار كثيرًا فى " القضايا الأولية.." فالفلسفة هى إدراك ما هو كائن، والتفكير فى الأشياء والكائنات وإدراكها كما هى، يعد القانون الأعلى والشكل الأسمى للفلسفة[٤٤]. والفلسفة يجب أن تربط

نفسها بالعلم الطبيعى كما يجب أن يرتبط العلم الطبيعى بالفلسفة، وهذه الرابطة المبنية على الحاجة المتبادلة وعلى الضرورة الداخلية سوف تكون أكثر دومًا ونجاحًا وصدقًا من الزواج غير المتكافئ بين الفلسفة واللاهوت"(٤٥).

والفلسفة عند فويرباخ لا تصل إلى الحقيقة فى النهاية بل تبدأ بها، وهذا هو المجرى الطبيعى والملائم الذى أخذته الفلسفة، ويتطلب الانتقال من الإدراك الطبيعى إلى الفلسفة ضرورة، بينما الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبى رفاهية. فالفلسفة التى تبدأ بالتجريبى تظل شبابًا على الدوام، بينما الفلسفة التى تختتم بالتجريبى فإنها تصبح أخيرًا عاجزة متداعية وتمل الحياة وذلك لأننا إذا بدأنا بالحقيقة وظللنا داخلها فإننا نتوقف أبدًا على أن نحتاج إلى الفلسفة، لأن الإدراك التجريبى يتركنا فى المنتصف والفلسفة التى تختتم بالتجريبية ستكون على هذا محدودة بينما التى تبدأ بها ستكون غير محدودة.

وتظهر المعرفة لدى فويرباخ كنشاط عملى وكتأثير مشترك بين الإنسان وما يحيط به، فهى نشاط يستوعب كيان الإنسان كله وليس حواسه فقط – لقلة إدراكه – وإنما أهواؤه، رغباته، آماله. ويبين فويرباخ – وإن كان لم يقدم ابستمولوجيته فى صياغة نسقية مثل أصحاب نظرية المعرفة – كيف تتأتى المعرفة؟ ما هو معنى أن يعرف الإنسان؟ فالمعرفة عنده ليست المشاعر أو الفهم، وإنما كيان الإنسان كله. وعلى الرغم أن فويرباخ لم يطور هذا الجانب من فلسفته – كما يرى بعض المفسرين

والشراح – إلا أننا يمكن أن نعتبر نزعته الحسية إحدى إسهاماته فى نظرية المعرفة. فقد أوضح بعض النقاط المهمة بتأكيده على النزعة الحسية ووسائل المعرفة، تلك التى أثارت بعض المناقشات والتفسيرات التى سوف نشير إليها لنلقى الضوء على جهد فويرباخ لتوضيح نزعته الحسية المتعلقة بمضمون المعرفة وطبيعة العارف والعلاقة بينهما وحقيقة المعرفة وغيرها من المسائل.

يوسع سيدنى هوك مفهوم المعرفة ومنهجها ليجعلها شاملة كل فلسفة فويرباخ الأنثربولوجية. وهو يحاول وصف فلسفة فويرباخ ومنهجه، إلا أن ذلك صعب من خلال مفاهيم الفلسفة التقليدية – ويدلى برأى مهم للغاية؛ لأنه يرى أن "لجوء فويرباخ للعلم ليس له أهمية"، لأن فويرباخ يسعى إلى تأكيد أهمية حياة الإنسان الشعورية والعاطفية فى المجال الإدراكى والقول بناء على ذلك أن "منهج فويرباخ بالمعنى الأوسع هو منهج أنثربولوجى"(٤٦).

ويمكن قبول هذا التفسير الذى يقدمه هوك إذا تبينا الفارق بين كل من الموضوع والمنهج، فالأنثربولوجيا هى الموضوع الأساسى لاهتمامات فويرباخ الفلسفية، أما المنهج الذى تناول به هذا الموضوع فقد أشار إليه فويرباخ نفسه على أنه حسى تجريبى، وهو ما أطلق عليه هو اسم "المنهج النقدى التكوينى" مما يجعلنا نؤكد أن "أساس منهج فويرباخ الإدراكى ليس الأنثربولوجيا الفلسفية ولكن التجريبية أو الموقف العلمى. فالتجربة

الحسية أو بمعنى أدق، التجربة الحسية الإنسانية وليس المنطق أو العقل هى المعيار الوحيد المتاح للإنسان، ويمكن أن نمضى من الوجود إلى الجوهر لكن لا نستطيع أن نمضى من الجوهر إلى الوجود، والمبدأ الأول للمنهج الفلسفى هو أن كل القضايا الفلسفية يجب أن يكون لها أصل ومضمون حقيقى فى التجربة الحسية"(٤٧).

والتفسير الثانى هو الذى يقدمه كامنكا، الذى فرضت عليه معالجته فلسفة فويرباخ أن يتناولها حسب موضوعاتها كل على حدة، ومن ثم لم يعالج تلك الفلسفة حسب تطورها التاريخى، وبهذا سقط فى الخلط والتناقض فى الفهم، وقدم لنا تصورًا مضطربًا غير واضح، يظهر ذلك فى عرضه أولًا للتصور الناضج لفلسفة فويرباخ فى الطبيعة ونزعته الحسية مع أنها لم تتضح إلا بعد نقده لفلسفة هيجل وكما ظهرت فى "جوهر المسيحية" و"قضايا أولية.." و"مبادئ فلسفة المستقبل" ثم تناول كامنكا فى الوقت نفسه المرحلة المثالية السابقة حيث انتقد فويرباخ التجريبيين: باخمان ودروجس دون أن يعى - كامنكا - الاختلاف بين طبيعة نظرية المعرفة فى كل مرحلة من هاتين. إلا أننا لو بدأنا بالعكس أى بالمرحلة الهيجلية التى تبنى فيها المثالية معطيًا الوعى الدور الأول فى اهتماماته الابستمولوجية ثم نتبع هذه بمرحلته الجديدة "فلسفة المستقبل" أى بالنزعة الحسية التجريبية ربما نكون فى الاتجاه الصحيح. ففى المرحلة المثالية وبالتحديد فى نقده لدورجس يظهر أن الحواس تعطينا الصور فقط وأن الأشياء فى ذاتها، التى تتأتى لنا فقط من خلال الفكر.

وفى المرحلة التالية من تطوره، تلك التى اتجه فيها من المثالية إلى نزعة حسية تجريبية بدأت بنقده لهيجل من أجل البدء بالمحسوس الذى يعد مصدر كل معرفة، وفيها حدد فويرباخ أن كل مفهوم للمعرفة يعنى ويتطلب واقعًا موضوعيًّا مستقلًّا فى وجوده عن العارف، وأننا نحصل على معرفة المضمون المادى (الشيء) من الوعى الحسى كما أننا نحصل على التصور من الفهم ونحصل على المبادئ المنطقية من العقل وذلك بقبول النسق الكانطى الهيجلى التقليدى للمعرفة. إلا أن فويرباخ يرى أن هذا النظام لا يمكن أن يبدأ بدون المضمون الحسى، وأن الإدراك الحسى لا يمكن تمييزه عن القدرات الأخرى إلا من خلال الإشارة إلى الواقع الموضوعى الذى تتضمنه هذه المضامين.

ويؤكد فويرباخ أننا لا يمكن أن نصل إلى المضمون الحسى بادئين من المنطق أو حتى من المفاهيم وإذا لم تتوافر الصفة الموضوعية والمادية والتمييزات الكمية للإنسان، فلن يستطيع أبدًا أن يؤمن بها. أضف إلى ذلك أن الإدراك الحسى يهيئ له المعرفة بالموجودات الحسية الأخرى، ومن ثم فإنه يعيد النظر فى ذاتية ردود أفعال الآخرين، ويمكن للإنسان أن يحتاط من الصفة الذاتية العامة للبشر كنوع، وذلك بملاحظة ردود فعل الحيوانات (للضوء على سبيل المثال)، إلا أن فويرباخ غالبًا ما كان يشير إلى مراجعة الصفة الذاتية بالمعنى الأضيق بالنسبة لعلاقة الإنسان مع غيره من البشر، وهذا يعد جانبًا آخر من تصميمه على "الأنا والأنت" وعلى طبيعة الإنسان ككائن نوعى، وتصبح معرفته تنتمى إلى كل النوع أو إلى كل الجنس البشرى.

وهناك مواضع فى كتابات فويرباخ تدل على أنه كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة، أى أن موضوعات المعرفة هى الأشياء المعروفة ذاتها والقول بأن فويرباخ كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة يعنى أن لها تأثيرًا عارضًا على أعضاء إدراكنا - حواسنا. وقد كتب فويرباخ: "أن الواقعى هو موضوع الحواس أو الحس"(٤٨).

وفى مقال آخر يوضح فويرباخ مهمة العلم على أنها تتألف من خلق موضوع علمى مما هو ليس بعلم، وأنها شيء معطى لخبرة الحواس. ويبين كامنكا أن فويرباخ فى نقده لمناقشة هيجل فى الفينومينولوجيا لهذا الموضوع يظهر لديه خطا اسميا واضحًا، بمعنى أن خبرة الحس تعطينا الجزئيات فقط التى نكونها فى مجموعها ونثبتها فى وعينا وذلك عن طريق المفاهيم والأسماء. ومن هنا تأتى نظرية فويرباخ التقليدية للحقيقة أن التسمية هى نشاط إنسانى يتحدد بواسطة النوع، إلا أن مغزى هذه التسمية هو فى نهاية الأمر ما يمكننا من أن نعثر على الأفراد والجزئيات. إن الكلمات والمفاهيم بالنسبة للوعى الحسى هو مجرد علاقات تمكن هذا الوعى من الوصول إلى الشيء الفردى الذى يعد الشيء الوحيد الذى نعرفه على أنه حقيقة واقعية(٤٩).

وقد تناول فويرباخ - فى بعض كتاباته - ما هو مألوف للحواس على أنه رمز للواقعية وليس للواقعية ذاتها. وهذا ما يسميه كامنكا النظرية الفويرباخية المطورة فى المعرفة "النظرية الهيروغيلفية"، والتى تعنى أن ما هو معروف للخبرة الحسية طبقًا لهذه النظرية ليس الموضوع أو العملية، وهذا

التأثير يمثل العلاقات والتمييز، كما يمكننا من معاملة الأشياء المعروفة. إلا أن هذا – كما يقول كامنكا أيضًا – لم يتطور فى أعمال فويرباخ بطريقة مرضية مقبولة. ومن ثم يمكننا القول بأن إسهامه فى نظرية المعرفة يكمن فى الجانب النقدى، وفى إدراكه الواعى بأننا لا يمكن أن نصل من المفاهيم إلى الوقائع، وأن المثالية يمكن فقط أن تخلق عالمًا وهميًّا، وأن الوعى لا يمكننا أن نفصله فصلًا منطقيًّا عن الإنسان "كحيوان عاطفى مادى"(٥٠).

ومن الناحية الإيجابية نجد فويرباخ يؤكد أن الوحدة المنطقية للحواس وطبيعة المعرفة، أو أن المعرفة كنشاط عملى تحتوى على العلاقات والاهتمامات الطبيعية والاجتماعية، كما يرى أنه لا يمكنه أن يبدأ البحث فى المعرفة بنقد وسيلة المعرفة أو بالبحث عن مقياس لليقين يسبق تحليل المعرفة، ولكنه ينظر فى العملية الواقعية للمعرفة من خلال الحواس أو خلال الحواس وارتباطها بكيان الإنسان ككل ولا يكتفى فويرباخ بهذه النزعة الحسية – ليس لأنها ضد العقل (لا عقلانية) غامضة على أساس وشعور غامضين. فقد أكد مرارًا أن الأمر ليس كذلك، فالوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست سوى التفكير والتعبير بوضوح ودقة عن آراء معينة فى اصطلاحات عقلية. وبناء على ذلك يتحتم أن يكون الفكر جزءا متممًا لفلسفته، فهو يسلم بطريقة مطلقة أن الكون يغدو واضحًا أمام العقل. ولكنه يفترض الإنسان باعتباره عقلًا ذا مسام (نوافذ) وأن الحواس، بمثابة تلك النوافذ، فهو فكر يتفق مع الحواس ولا ينبذها ولا يحيد بعيدًا عن الشيء المدرك بالحواس بل يتمركز حوله.

هوامش الفصل الثاني

1- Marx: "Theses on Feurbach" in The Greman Ideology, part I. Edited by C.G. Arther, New York, 1970, p. 121.

٢- ارفون: فويرباخ ص ١١٧.

٣- المصدر السابق ص ١١٥.

٤- المصدر السابق ص ١١٦.

٥- انظر مقدمة التوسير لنصوص فويرباخ إلى الفرنسية وكل من N.Rotenstreich في مقالته: الأنثربولوجيا والنزعة الحسية ص ٣٣٦ - ٣٤٤ من المجلة الفلسفية الدولية، ومقدمة فوجل Vogel للترجمة الإنجليزية لمبادئ فلسفة المستقبل، وكل من وليم تشمبرلين W.Chambenlain "النزعة الحسية" ص ١٥٣ - ١٦٠ في كتابه Heavee Dasn't his Desatination ود. ماكلين، "ماركس قبل المراكسية" لندن ١٩٧٠ ص ١٨٩ وما بعدها. وكذلك مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة ترجمة محمد التركي، وحناديب فويرباخ وفلسفة المستقبل، أوراق فلسفية العدد ١٣.

6- J.E. Sulbiwon; Prophets of The West, New York, 1970, p. 47.

تلك عادة فويرباخ في العديد من كتاباته، مثل رده على موللر "الرد على لاهوتي" وعلى شترنر "ماهية المسيحية في علاقته بالأوحد وما يخصه" انظر هنري أرفون، فويرباخ ص ٩٩، ١٠٠.

7- Feurbach: Samthiche Werke, Vol. II, p. 252.

8- Principles.. Z.H. p. 224.

9- Feurbach.. p. 288.

10- H.B. Acton, pp. 52 – 53.

11- Ibid., p. 53.

12- The Essence of Christianity, p. 3.

13- Feurbach, La Mort et Immortalite, p. 250.

١٤- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص ٢٢٩ – ٢٣٠.

١٥- ارفون: فويرباخ ص ٢٧.

16- K. LOweth, p. 67.

١٧- فويرباخ: "ضد ثنائية الروح والجسد" نقلًا عن ارفون ص ١٠٠.

18- Feurbach: On the Beginning of philosophy, p.

19- The Essence of Christianity, p. XXXIV.

20- The Essence of faith According M. Luther, p. 122.

21- Ibid., p. 123.

22- Lectures.. p. 28.

23- Vogel; p. 13.

24- The Essence of Christianity, p. XI.

25- Principles. V.P. 55, Z.H. p. 228.

26- G. Plekhanoy: Art and Social life, Union of Soviet Sociles Republic, 1974, p. 57.

وانظر الفصل السادس من هذه الدراسة عن جماليات فويرباخ.

27- The Essence of Christianity, p. XXXLX.

28- Principles: V.P. 53, Z.H. p. 226.

٢٩- ارفون: فويرباخ ص ١١٥،١١٦.

٣٠- الموضع نفسه.

31- Preliminory.. p. 164.

32- Principles.. V.p. 68, Z.H. p. 241.

33- Ibid., V.p. 58, Z.H. p. 231.

34- Ibid., V.p. 58, Z.H. pp. 291 – 232.

٣٥- ارفون: فويرباخ ص ٣١.

36- Kamenka, p. 88.

37- Prelimiory. P. 190.

38- Ibid., p. 190.

39- V.E. Leinin; pp. 365 – 367.

40- Preliminary. P. 165.

41- Prinicples.. V. p. 66, Z.H., pp. 239 – 240.

42- Kamenka. P. 94.

43- Feurbach: S.W. II. P. 207.

44- Preliminary, p.

45- Ibid., p.

46- S.Hook, p. 225.

47- Ibid., p. 225.

48- Feurbach: S.W.II, pp. 303 – 304.

49- Kamenka. P. 105.

50- Ibid., pp. 105 – 106.

الفصل الثالث

الطبيعة عند فوبرياخ

الفصل الثالث

الطبيعة عند فوبرياخ

تمهـيد:

يقدم فويرباخ فلسفته على أنها جديدة تمامًا حين يؤكد فى الفقرة الختامية من "مبادئ فلسفة المستقبل" على: أن محاولات الإصلاح التى حدثت فى الفلسفة حتى الآن لا تختلف فى قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط، وأنه لكى توجد فلسفة جديدة حقًا، أى مستقلة، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضرورى أن تتميز جوهريًا عن الفلسفة القديمة[1].

وهذا الهدف هو ما سعى فويرباخ إلى تحقيقه فى كتاباته مثل: "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة"، "مبادئ فلسفة المستقبل". وهى المحاولات التى تنطلق أصلًا من "نقد فلسفة هيجل" وتمهد لتيارات الفكر المعاصر "ففى النصف الثانى من القرن الماضى انحلت إمبراطورية الفكر الهيجلي... ووصلت الفلسفة إلى نهايتها... ولم يبق سوى وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته إلى الحقيقة.. ألا وهو الوجود المادى العينى للإنسان.. وقد مثل فوبرياخ مرحلة انتقال حاسمة دل عليها اسمه "معبر أو ممر النار"، وتشعبت منه دراسة الإنسان، فظهر تياران عظيمان: الأول الوجودى، الذى اهتم

بدراسة الإنسان من الداخل أو (الفرد) والثانى اهتم بدراسة الإنسان من الخارج، أى من الظروف الخارجية لحياة الجماهير"[٢].

والذى يهمنا هنا هو أن نبين كيف تم ذلك من خلال تقديم فلسفة فويرباخ الأنثربولوجية وبيان تأكيدها على الإنسان. وسنبدأ أولًا بعرض المفهوم الفويرباخى للطبيعة باعتبارها الأساس الفلسفى لفهم الإنسان، إذ إن دراسة الطبيعة كانت لها أولوية فى فكر فويرباخ، وقدم فيها تصورًا مختلفًا تمامًا عن التصور الهيجلى **"فالفلسفة هى علم الوجود، هى التفكير فى الأشياء والموجودات كما هى، ذلك هو القانون الأساسى وتلك هى المهمة الأسمى للفلسفة"**[٣] أى العودة للطبيعة والإنسان. وهذا الفهم لمهمة الفلسفة وموضوعها يقتضى منا أولًا التعرض لفلسفة هيجل فى الطبيعة، وبيان موقف فويرباخ منها، حتى يتسنى لنا أن نوضح فهمه للطبيعة كأساس لفلسفة الإنسان.

أولًا - فلسفة الطبيعة عند هيجل:

الطبيعة عند هيجل كما يبين "ستيس": "هى النقيض فى المثلث الذى يتألف من الفكرة المنطقية والطبيعة والروح. ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة، إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر، أو حين تكون غريبة غربة ذاتية، وإذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هى العقل، فإن الطبيعة إذن (اللاعقل أو اللامعقول). والطبيعة أيضًا هى اللحظة الجزئية التى سمحت لها الفكرة أن تخرج من

ذاتها.. ووفقًا للمبادئ العامة (للجدل فإن الفكرة هى الكلى والطبيعة هى الجزئى والروح هى الشخصى أو الفردية العينية"[٤].

ولذا فإن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة يمثل نقطة حرجة فى المذهب (مذهب هيجل) "إنها النقطة التى ينتقل عندها من الأفكار إلى الأشياء. ولما كان لهذا الانتقال كل مظاهر الاستنباط المنطقى شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه، فقد قيل أحيانًا إننا هنا بإزاء قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، إذ لا يمكن أن يستنبط من الفكر سوى فكر مثله. هذا هو الاعتراض الذى نستنتجه من ولتر سيتس W. T. Stace فى معرض تناوله الفلسفة الطبيعية عند هيجل، حيث يرى أن افتراض أنه ابتدأ من أية عملية من عمليات المنطق، أى من الفكر وحده يمكن أن تستنبط شيئًا موجودًا بالفعل هو وَهْم وجنون.

يقول ستيس: إن الافتراض الذى سقناه ليس إلا وَهْمًا كاملًا، فهذا الانتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء ولكنه (وهذا هو المهم) ليس إلا انتقالًا من فكرة إلى أخرى، شأنه فى ذلك شأن أى استنباط آخر. فنحن لانزال فى فلسفة الطبيعة ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة. وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها وإنما فكرة الطبيعة. فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط فى أى مكان أن يفعل شيئًا سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى[٥]. وبالمقابل نجد أن هذا الموقف يثير شكوك فويرباخ حيث يتساءل:

كيف يرتبط الفكر بالوجود، المنطق بالطبيعة؟ هل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة أمر مشروع؟ أين تكمن الضرورة أو سبب هذا الانتقال؟... مع أننا نرى تحديدات بسيطة فى المنطق مثل: الوجود، العدم، الآخر، المحدود، اللامحدود، الجوهر، العرض تتداخل وتنفى بعضها بعضًا، فإنها فى حد ذاتها مجردة ذات جانب واحد وسلبية، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذى يتضمن كل هذه التحديدات أن توضع فى نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية؟ وكيف تكمن ضرورة التوالى المنطقى فى نفى التحديدات المنطقية ذاتها، لكن ما الذى يشكل السلبى فى الفكرة المطلقة؟ هل توجد فى عنصر الفكر؟ لكنك عندما تشتق المعرفة التى هناك فإنه يوجد مع ذلك عنصر آخر؟ هل هو من المنطق؟

ويجيب فويرباخ: مطلقًا، إن المنطق يعرف مقولاته فقط ومقولات الفكر بمعنى آخر فإن ما لا يشكل لا يستمد من المنطق (منطقيًا) ولكنه يستمد بطريقة غير منطقية، وهذا يعنى أن المنطق يمضى داخل الطبيعة؛ لأن الذات المفكرة تجد خارج المنطق الطبيعة أو تجد شيئًا موجودًا فى الحال مضطرة لأن تعترف به بسبب خضوعها المباشر أو خضوعها الطبيعى له. وإذا لم توجد الطبيعة فإن المنطق – تلك العذراء النقية – لن يكون أبدًا قادرًا على أن يفرزها من ذاته"(٦).

لا يرى فويرباخ فى منطق هيجل سوى اللاهوت، اللاهوت مرتدًا مرة أخرى فى العقل، اللاهوت محولًا إلى المنطق. فكما أن الثيولوجى هو

الخلاصة المثالية أو المجردة لكل الوقائع والتحديدات، كذلك المنطق فـ **"كل ما هو كائن فى الأرض تجده فى سماء اللاهوت، كذلك كل ما هو فى الطبيعة فى سماء المنطق الإلهى: الكم، والكيف، القياس، الجوهر، الكيميائية، الميكانيكية، العضوية، فى الثيولوجيا كل شيء معطى مرتين، مرة تحت الشكل المجرد، ومرة تحت الشكل العيانى وفى فلسفة هيجل كذلك: مرة كموضوع للمنطق ثم من جديد كموضوع لفلسفة الطبيعة والروح**(٧). أن فلسفة الطبيعة عند هيجل استمرار للمنطق وتكملة له، فهى ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة به. وإذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الأفكار، فإن فلسفة الطبيعة بأَسْرِها لا تدرس سوى الأفكار كذلك، ولما كانا معًا لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر.

ويظهر جوستاف فتر Gustaw A. Wetter أن اعتراض فويرباخ على هيجل مصدره ضعف فلسفة الأخير فى الطبيعة، حيث واجهت محاولة هيجل فى استنتاج الموضوعات الفردية المتنوعة تنوعًا لا نهائيًا، واجهت حاجزًا لا يمكن تخطيه. وفويرباخ يرى أن الهيجلية التى كانت قادرة على تفسير الطبيعة كتجسيد للفكرة والتى كانت قادرة على أن تستنبط منها أشكالًا ذات طبيعة ترنسندتتالية لم تنجح فى التوصل إلى بيان تفسير وتنويع الأمثلة الفردية المحسوسة. ذلك لأن هيجل كان يرى فى التشابه بين الواقع والفكرة نقصًا وضعه تحت عنوان "إمكان الطبيعة" ومرجعه عنده ليس قائمًا فى نقص الفكرة وإنما فى نقص أو عجز الطبيعة التى تتناقض مع الروح"(٨).

أما فويرباخ فيرى عكس ذلك، فليست الواقعة غير متكافئة مع الفكرة، بل إن الفكرة هى التى ليست كافية ولا متكافئة مع الواقعية. ويبين أن ذلك يمثل نقطة ضعف فى المذهب كشف عنها فى نقده لفلسفة هيجل؛ التى يوجد بها فقط إمكانية التتالى وليس التجاور. أى أن هيجل يتحدث عن الزمان وليس المكان، ومن ثم فإن فلسفته تفسر التاريخ وليس الطبيعة. فالهيجلية بنهجها التاريخى غير قادرة على تفسير الطبيعة ولا يمكنها أن تفهمها، ومن ثم تعتبرها أمرًا ثانويًا. ولكن هذه السمة الثانوية فى الحقيقة هى صلب فلسفة فويرباخ(٩)؛ ذلك لأن كل القوانين الطبيعية التى اعتبرها هيجل أمرًا ثانويًا ليس لها معنى إلا بتطبيقها على الحالات الملموسة كما أن الجزئى ليس له أهمية على الإطلاق فى فلسفة هيجل؛ بينما جوهر الطبيعة يكمن فى تلك الأفراد التى لا يتناولها هيجل. فالفلسفة التى لا تستطيع فهم الجزئى المحدود ينبغى أن ترفض. إن بداية الفلسفة ليست المطلق أو الفكرة، بدايتها فى المتناهى المحدد الموجود بالفعل، فمن المستحيل التفكير فى اللامتناهى بدون المتناهى، هل تستطيع كما يقول فوبرياخ أن تفكر أو أن تعرف الكيف بصفة عامة بدون أن تفكر فى كيف محدد؟ إذن ليس اللامحدود هو الأول بل المحدود، إذ إن الكيف المحدد ليس شيئًا آخر سوى الكيف الواقعى (الكيف الواقعى يسبق فكرة الكيف)(١٠).

وهذا ما يوافق عليه ستيس Stace شارح هيجل ومفسر فلسفته حين يعرض للموقف الغريب الذى وقفه هيجل إزاء مسألة الحدوث والعرضية

فى الطبيعة، فى رده على كروج (W.T.Krug 1770–1841) الذى رأى أن هيجل يحاول فى فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة، وتساءل عما إذا كان فى استطاعة هيجل أن يستنبط له (قلمه)، قلم كروج الذى يكتب به. ولقد رد هيجل عليه بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل تشغل بها نفسها، وأن هذه المسائل أكثر أهمية من قلم كروج. ويرى ستيس أن هيجل هو الذى أخطأ، وأصاب كروج فيما يتعلق بموضوع القلم ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق وأن هجوم كروج معقول وأن له ما يبرره(١١).

وإذا كان على كل فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط بالفكر كل تفصيلات الكون، فإن هيجل يرى أننا لا يمكن أن نتوقع استنباط أنواع الطبيعة كلها، لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثرًا أعمى بلا مبرر. ويضيع المبرر وسط الاضطراب اللامتناهى الذى يحدث فى الطبيعة، وهذا الإفراط فى منتجات الطبيعة هو فيما يرى هيجل لون من ألوان الجنون أو اللاعقل المطلق فى الطبيعة، وهو يلاحظ أن ما يسمى بثراء الطبيعة أو تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس إنما هو فى الحقيقة بعيد كل البعد عن أن يكون قمينا بالإعجاب، بل أنه يمثل ضعف الطبيعة وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل، وإنه شعر واندفاع جنونى، إنه رقصة باخوسية تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل.

وإزاء ذلك نجد فويرباخ فى الفقرة [٥٤] من القضايا الأولية يقول: إن ماهية الموجود بوصفه موجودًا هى ماهية الطبيعة. بينما التكاثر (التوالد) الزمنى لا يخص سوى الأشكال وليس ماهية الطبيعة[١٢]. ومن هنا يجب على كل العلوم أن تتأسس على الطبيعة. ويصوغ جارودى مشكلة العلاقة بين الوعى والطبيعة عند هيجل وفويرباخ فى إطار مشكلة الاغتراب: فالطبيعة لها وجودها المستقل عن الوعى وخارج دائرة الطبيعة والإنسان لا وجود إلا لتصورات خيالية ووهمية، وبهذا عكس فويرباخ النظام الهيجلى، فحين يقول هيجل "الفكر" يقول فوبرياخ "المادة" وحين يقول هيجل "الله" يقول فويرباخ "الإنسان"، ليس الله هو الذى يغترب فى الإنسان ولكن الإنسان هو الذى يغترب فى "الله"[١٣]. إن النتيجة التى انتهت إليها الفلسفة الحديثة والتى كان فويرباخ أول من أوضحها لنا هى أن الفكر لا يمكن أن يوجد إلا فى المخ وأن العقل لا يمكن أن يوجد إلا فى الطبيعة ومصاحبًا لها وأنه ليس له حياة خاصة به منفصلة عن الطبيعة.

يزعم المنهج الهيجلى اتباع مجرى الطبيعة نفسه، صحيح أنه يقلد الطبيعة، لكن هذه النسخة تفتقر إلى حيوية الأصل[١٤]، ذلك لأن الطبيعة عند هيجل هى الفكر المغترب عن ذاته، ويوضح فويرباخ ذلك فى "القضايا الأولية" بقوله: "إن فلسفة هيجل هى تعليق Suspension التناقض بين الفكر والوجود، ذلك التناقض الذى عبر عنه كانط بشكل خاص، بيد أن علينا الحذر، فهى – فلسفة هيجل –

ليست سوى تعليق لذلك التناقض داخل الفكر فقط، الفكر لدى هيجل هو الوجود، الفكر هو الموضوع والوجود هو المحمول. المنطق هو الفكر (التفكير) فى عنصر الفكر، أو الفكر الذى يفكر ذاته، غير أن التفكير فى عنصر الفكر يظل شيئًا مجردًا، ولذا نراه ينجز ذاته ويغترب عن ذاته، هذا الفكر المنجز والمغترب هو الطبيعة(١٥). ويرى فويرباخ أن من واجبنا أن لا نذهب أبدًا إلى وجود تعارض أساسى بين الطبيعة والروح (الفكر). وعلى الفلسفة أن تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض باتخاذها كنقطة انطلاق لها ليس الروح العاجزة عن الإحساس بالطبيعة، بل الطبيعة التى تتيح لنا قراءتها المنتبهه جلاء صيرورة الروح.

ومن هنا يقول ارفون أن فويرباخ – الذى يعى الطريق المسدود الذى تنتهى إليه المثالية – يأخذ على عاتقه إعادة تفسير مفاهيم الوجود والفكر، وكذلك العلاقات القائمة بينهما. وهو بدلًا من أن يجعل الوجود يتلاشى فى الفكر كما تفعل الهيجلية نراه يحرر الوجود من طغيان العقل ويعيد له كيانه الملموس، هنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه. على هذا النحو يزول عن الوجود طابعه المجرد. وما أن يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فويرباخ أنه قد تمكن من تحقيق الحلم الذى داعب الفلسفات السابقة دون أن تتمكن أية فلسفة منها من تحقيقه، أى اتحاد الفكر والوجود، فالوجود من حيث هو وجود عليه أن يتلقى داخله الفكر على شكل معرفة، هنا ينقل فويرباخ اهتمام الفلسفة إلى الواقع نفسه(١٦). إن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون

فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدي فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم فى الوجود الإنسان، لأن الإنسان هو الذى يؤلف مضمونها موضوع الاهتمام الحقيقى(١٧).

ثانيًا- التصور الفويرباخى للطبيعة:

يقدم لنا فويرباخ تصورًا جديدًا للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية. يقدم تصورًا يمكن أن يطلق عليه التصور الانثربولوجى للطبيعة. حيث يمتزج فى هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان "إذ ليس بوسع الإنسان أن يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن، ويريد ويحب أى كائن آخر سوى الوجود البشرى، بما فى ذلك الطبيعة، وذلك – كما يقول فويرباخ – لأنه كما يشكل الإنسان جزءًا من ماهية الطبيعة – وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية المبتذلة – كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءًا من ماهية الإنسان – وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية الذاتية – وهو الأمر الذى يشكل سر فلسفتنا فى العلاقة مع الطبيعة، ونحن لا يمكن أن نتجاوز أنانية المسيحية، إلا عبر ربط الإنسان بالطبيعة"(١٨).

ويمكن القول بأن التأثير الذى مارسته الطبيعة على فويرباخ، هو الذى أملى على فكر فويرباخ موضوعه الأساسى. إنها العنصر الأكثر أهمية من بين العناصر التى كونت تفكيره. ويرجع هذا التأثير إلى فترة مبكرة من حياته، حيث نجد أنه كتب إلى والده فى ٢٨ مارس ١٨٢٠

يقول: "إننى مثل روح نهمة تريد الاحتواء على الكل، ليس الكل كمجموع تجريبى، بل كشمول منتظم، أن رغبتى المطلقة، والتى أساء عالم الفيزياء تفسير مغزاها ولا يمكن لغير الفيلسوف أن يتناولها فى كمالها وجلالها(١٩). إن فويرباخ لا يلجأ إلا إلى الطبيعة، وإلى مزيد من الطبيعة، كما يقول جوتفريد كيلر، لقد عرف كيف يرتبط بالطبيعة فى كل ثرائها فى كل عمقها، وهو أبدًا لن يدع أحد ينتزعه منها. وكتب إليه "كونراد ويويلر" بعد أن قرأ "جوهر الدين" يعبر عن اتفاقه التام معه وعن إعجابه الشديد الذى يشاطره إياه عدد من الأصدقاء بتصور فويرباخ الانثربولوجى للطبيعة"(٢٠).

وتوضح لنا كتابات فويرباخ ذلك فهو يشير فى الفقرة [٥٦] من قضاياه الأولية فهمه للطبيعة قائلًا: **".. هذه المراعى الخضراء الجميلة هى الطبيعة والإنسان، إذ إن الاثنين واحد. تأملوا الطبيعة تتأملون الإنسان! وتجدون أسرار الفلسفة أمامكم"(٢١).. الطبيعة هى الماهية التى لا تتمايز من الوجود، أما الوجود البشرى فهو الماهية التى تتميز عن الوجود، والماهية التى لا تتمايز هى أساس الماهية التى تتميز، ومن ثم فالطبيعة هى أساس الوجود البشرى"(٢٢)** ولا يعنى ذلك انفصال الطبيعة عن الإنسان وتميزها واختلافها عنه، بل يعنى أن الإنسان هو الطبيعة الواعية بذاتها كما يتضح فى الفقرة [٥٨]. فالإنسان الذى هو كائن يعلم أن جوهر الطبيعة الواعى لذاته، جوهر التاريخ، جوهر الدول، جوهر الدين"(٢٣).

ويبين فويرباخ فى المحاضرة الثالثة من محاضراته فى "جوهر الدين" العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة، أو الطبيعة الإنسانية على هذا النحو. "لقد اعترضوا على كتابى "ماهية المسيحية" بقولهم إن الإنسان فى رأيى ليس تابعًا لشيء وأن فى هذا ما فيه من عودة إلى تأليه الإنسان، ولكن الكائن الذى هو شرط مسبق للإنسان هو الطبيعة[٢٤]. إنه لا يعطى الأولوية هنا للطبيعة إلا باعتبارها إنسانية فهى الكائن الأول فى الزمان وليس فى المرتبة "إن وجود الطبيعة هو وجود بلا وعى، وهو الوجود الأول الذى لا بداية له، الأول فى الزمان وليس فى المرتبة، الوجود الأول فيزيقيًّا وليس أخلاقيًّا"[٢٥]. ومن هنا فهو ينتقد فى المحاضرة الرابعة الفلاسفة التأمليين، هؤلاء الذين لا يكيفون تصوراتهم مع الأشياء بل يكيفون الأشياء مع تصوراتهم ويقول: "إننى أكره المثالية التى تنزع الإنسان من الطبيعة، ولا أخجل من أن أكون تابعًا للطبيعة"[٢٦] الطبيعة هى الكائن الأساسى، الكائن الأول والأخير[٢٧].

ولا يعنى ذلك أنه يؤله الإنسان أو يريد تأليه الطبيعة، ويرد على نقاد "ماهية المسيحية" بأنه لم يؤله الإنسان، كما لا يريد أن تكون الطبيعة مؤلهة لاهوتيًّا، ويضيف: "أنا لا أؤله شيئًا وبالتالى لا أؤله الطبيعة"[٢٧]. ويعرف فويرباخ الطبيعة على أنها **"كل القوى والأشياء والكائنات المحسوسة التى يميزها الإنسان عن نفسه"أو لنأخذ الكلمة عمليًا "الطبيعة" هى كل ما هو مستقل عن الإيحاءات فوق الطبيعية للإيمان**

الإلهى، كل ما يمثل أمام الإنسان مباشرة، بشكل حسى، بوصفه قاعدة وموضوع حياته، الطبيعة هى الضوء، الكهرباء، المغناطيس والهواء والنار والأرض والحيوان والنبات والإنسان بالقدر الذى هو فيه كائن فاعل بصورة لا إرادية، ولا واعية، أنى بكلمة "طبيعة" لا أطلب بشيء آخر، بشيء صوفى غامض لاهوتى[٢٩] معنى ذلك أن الطبيعة الفويرباخية كما يلاحظ بحق لينين هى كل شيء ما عدا ما فوق الطبيعة.

الطبيعة بلا بداية ولا نهاية، وكل شيء فيها هو فعل متبادل، كل شيء نسبى هو فى آنٍ معًا سبب ونتيجة، كل شيء فيها كلى ومتبادل، فالطبيعة بالمعنى الحقيقى - غير المجازى - هى الطبيعة المحسوسة، الواقعية، كما تظهرها لنا الحواس وتمثلها مباشرة: الطبيعة كل ما نراه وليس من صنع أيدى وفكر الإنسان، ووصولًا إلى تشريح الطبيعة، إنها الكينونة أو جملة الموجودات والأشياء التى ليس لحضورها وأفعالها وآثارها التى تتجلى فيها وتؤلف وجودها وجوهرها أسس هو الفكر أو نوايا وقرارات الإرادة، بل قوى وأسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية كيميائية فيزيائية، فيزيولوجية أو عضوية"[٣٠]. ومن هنا ليس لدى الإنسان أية فكرة عن واقع آخر أو عن وجود آخر سوى الوجود الحسى الفيزيائى.

وقد بيَّن فويرباخ فى رده على نقاده أنه يضع بشكل محدد الوجود، الطبيعة، محل الفكر، الإنسان. أى أنه يتجاوز فى الشطر الأول بارمنيدس

وفى الشطر الثانى كانط. وفى الدين، الطبيعة هى الله، وتلك نقطة مهمة تعمق فويرباخ نقدها "أن سر الدين قائم فى تماثل الذاتى والموضوعى" أى فى وحدة الكائن الإنسانى والكائن الطبيعى، الوحدة التى هى فى الوقت نفسه شيء آخر مختلف تمامًا عن الكينونة الواقعية للطبيعة والإنسانية. وبينما الفكر يفصل الإنسان الصفة عن الموصوف، العرض عن الجوهر، فإن الإله الميتافيزيقى ليس سوى تجريد جملة الخصائص الأكثر كلية المستمدة من الطبيعة. التجريد الذى يفصله الإنسان عن الوجود المحسوس عن مادة الطبيعة فإنه يحوله من جديد عن طريق الخيال إلى ذات أو كائن مستقل[٣١].

يرجع فويرباخ إلى الإيمان الوثنى الحسى القديم بالطبيعة والذى يربطه بالعالم الخارجى يقول فى شذراته: "لم تفهم الشعوب القديمة شيئًا دون علامة حسية تعزز إيمانها، ويكمن معنى عميق فى قلب هذا الإيمان الوثنى بالخرافات يجب علينا على الأقل فى كل الأفعال النقدية ألا نستثير فقط "الأنا" ولكن "الأنا الأخرى" أو العالم الخارجى[٣٢]. ويرد على التساؤل القائل: كيف ينتج الإنسان من الطبيعة؟ وكيف تنتج الروح من المادة؟ بقوله أعطنى أولًا إجابة عن سؤال كيف يمكن للمادة أن تنتج من الروح؟ إذا لم تستطع على الأقل أن تجد إجابة عقلية على هذا السؤال، فإنك سوف تدرك أن السؤال المقابل يمضى فى الاتجاه الصحيح[٣٣].

ويعلل فويرباخ تجريد الطبيعة فى الله "بسبب حب الإنسان للراحة والسهولة اللتين تجعلانه يضع محل الزمان "الأزلية" ومحل الحركة

"النهائية" ومحل الطبيعة "الألوهية" ومحل الحركة "السكون الدائم" وإلى نفس الحاجات الذاتية، فإن البشر يستبدلون بالعيانى "المجرد، بالحس "الفهم"، "بالمتعدد" الواحد. وفى المقابل يبين فويرباخ أن "الله ليس العالم إلا فى الفكر، أن الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس، بين الفكر والرؤية المباشرة". ومن يريدون تمثيل الله ككائن موجود خارجنا ولا يعترفون مع ذلك بحقيقة الوجود الحسى فإن موقفهم مرفوض عند فويرباخ: ألا يعترفون إذن بأنه ليس هناك وجود خارج الوجود المحسوس؟ هل لدينا دليل آخر على وجود مستقبل عن الفكر سوى التجربة الحسية؟".

وإذا كانت الطبيعة – عند اللاهوتيين – منفصلة عن جسديتها وماديتها تصبح هى الله، فإن فويرباخ يرفض "اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشيء من فكرته. فالتدليل على أن شيئًا ما من الأشياء موجود معناه فقط: أن هذا الشئ ليس محض فكر، لكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه. كى يأتى الوجود ليضاف إلى موضوع الفكر، يجب أن يأتى شيء ما مختلف عن الفكر ليضاف إلى الفكر نفسه.

إن مثال "الفرق بين المائة جنيه الخيالية والمائة جنيه الواقعية" الذى اختاره كانط فى نقد الدليل الأنطولوجى كشرح دقيق للفرق بين الفكر والوجود، والذى سخر منه هيجل، أن هذا المثال كما يقول فويرباخ

صحيح تمامًا، ومن ثم فهو يوافق عليه ويستخدمه فى مبادئ فلسفة المستقبل: فالمئة جنيه الأولى "الخيالية" لا أملك بعضها إلا فى العقل، بينما أملك الأخرى "الواقعية" فى يدى، الأولى ليست موجودة إلا بالنسبة لى فقط بينما الأخرى موجودة بالنسبة للآخرين أيضًا، يمكن أن تحس وأن تُرى، أنا ما يوجد بالنسبة لى، وبالنسبة للغير فى وقت واحد، والجميع متفقون عليه، أى ما يتعدى شخصى يصبح كليًا وكونيًّا"(٣٤).

يبدأ فويرباخ من مقدمة واضحة هى أن الطبيعة تمثل الحقيقة الأولى والفكر هو الحقيقة الثانوية، وأن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هى أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول، فالفكر يصدر عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر. وعلى الفلسفة أن تبدأ من الوجود لا الوجود المجرد، لكن الوجود العينى، أى الطبيعة. ويرى ماركيوز أن تحرير الإنسان وهو المهمة الأساسية لفلسفة المستقبل، يحتاج إلى تحرير الطبيعة، ومن هنا فإن فويرباخ من هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الإنسان الفعلية فى الطبيعة فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة"(٣٥) فقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد، إذ شيد عالمًا للعقل على أساس من إنسانية مستعبدة، ويجهر فويرباخ بقوله: إنه على الرغم من كل تقدم تاريخى فإن الإنسان لا يزال مفتقرًا إلى الاعتراف به، والحقيقة التى تصادفها الفلسفة فى كل مكان هى العذاب "هذا العذاب لا المعرفة هو الذى يحتل المكانة الأولى فى علاقة الإنسان بالعالم الموضوعى. إن الفكر يسبقه العذاب وليس لنا أن ننظر أى تحقيق للعقل ما لم يتلاش العذاب. إن فويرباخ يتخذ من الطبيعة

أساسًا وسيطًا لتحرير الإنسانية، فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها. وعذاب الإنسان علاقة "طبيعية" بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية؛ لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها. إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج أساسًا لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة(٣٦).

فى كل مكان تقوم الطبيعة بوصل أكثر الأشياء جمالًا وعمقًا بما هو عادى فى الحس الإنسانى، وعلى هذا فإن الإنسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة ويتبع نهجها إذا ما ربط أقصى موضوعات الفكر علوًّا بأكثر الحاجات والظواهر العامة للطبيعة "إن على الإنسان كما يقول فويرباخ أن يبدأ من هنا – من الطبيعة – من أقل الأشياء وسوف يجد مادة للتأمل والفكر، يقول: "حتى فى أمعاء الحيوانات فإننا نجد غذاء روحيًّا ومادة للتأمل(٣٧) إن وضوح فويرباخ هنا فى البدء من أدنى الموجودات يتعارض تمامًا مع موقف أفلاطون الذى احتار فى سبيل إيجاد مثال للطين والشعر. يقول فويرباخ: "فى الحقيقة، إننى أضع المؤثرات الخيرة للماء الحقيقى محل مياه التعميد العقيمة" والمياه الحقيقية هى صورة للوعى الذاتى، وصورة للعين الإنسانية وهى المرآة الطبيعية للإنسان، فهو يسلم نفسه للماء فى صورته الحقيقية العارية (المجردة) وتختفى كل الأوهام الخارقة فى الماء، وهكذا انطفأت شعلة الديانة الفلكية الوثنية فى المياه الفلسفية الطبيعة الأيونية، وعلى سبيل المزاح يطلق فويرباخ على مذهبه المعالجة المائية الهوائية (٣٨) "Pneumatic Hydrotherapy".

ويمكن أن نقف هنا وقفة أظنها مهمة نشير فيها إلى أن فلسفة فويرباخ فى الطبيعة وفى الإنسان قد تخللت كلا من الفلسفات المعاصرة: المادية الجدلية وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ويمكن بيان العلاقة بين طبيعة فويرباخ الإنسانية من جهة ومادية ماركس الجدلية من جهة ثانية من خلال تصور كل منهما لمفهوم "الطبيعة". أما فيما يتعلق بنقاط الاتفاق أو الاختلاف مع الفلسفة الوجودية، فإننا سنجدها فى مفهوم فويرباخ للإنسان فى الفصول التالية.

ومفهوم الطبيعة عند فويرباخ هو النقطة الصلبة فى فلسفته وهو الأساس المادى لها الذى تحمس له الماديون. ولكن يبدو أن هذا الحماس لم يستمر للنهاية تجاه هذه الفلسفة التى وصفت عندهم حينًا بأنها "نصف مادية" وحينًا آخر بأنها "مادية ميتافيزيقية" مقابل "المادية التاريخية" ومرة ثالثة تسمى "مادية مثالية" أو "مادية آلية" وغير ذلك من التسميات، وما أكثرها!

إن ما تقدمه لنا مؤلفات الماركسيين من تصور عن فلسفة فويرباخ فى الطبيعة، وما تحدده من تصور للمجتمع ربما يفسر تصورها هى الخاص والمحدد للطبيعة والمجتمع بقدر ما يوضح فهم فويرباخ فى المنظور الماركسى، وتلقى لنا ضوءًا ينير الطريق لبيان مفهوم الطبيعة الفويرباخى من وجهات نظر متعددة ومن زوايا مختلفة. ومن هنا يجب أن نعرض بحذر وبوعى الخلافات الدقيقة بينهما. يقول لينين فى "المادية والمذهب النقدى التجريبى": "إنه فيما يتعلق بالمادة ووجود الطبيعة قبل

الإنسان، فالمرء يتعامل مع ماركس وانجلز وفويرباخ(٣٩) وهو يستشهد برأيه" الذى يعلم الجميع أنه كان ماديًا توصل بفضله ماركس وانجلز إلى فلسفتهما المادية" يقول: "كتب فويرباخ فى رده على ر. هايم: "أن الطبيعة موضوع للإنسان أو للعقل، إنها بلا شك بالنسبة للفلسفة التأملية أو على الأقل بالنسبة للكانطية شيء فى ذاته، وهى فى هذا المعنى تجريد عارٍ عن كل حقيقة، ولكن الطبيعة هى السبب فى سقوط المثالية. إن علوم الطبيعة فى وضعها الحالى تعود بنا إلى النقطة التى كانت فيها الشروط الضرورية للوجود البشرى لاتزال معدومة، حيث الطبيعة، أعنى الأرض لم تكن بعد موضوعًا للعين والذهن البشرى، وحيث كانت الطبيعة نتيجة لذلك وجود لا إنسانى مطلق. وتستطيع المثالية أن ترد على هذا قائلة: ولكن الطبيعة هى كذلك مجرد وجود تتصوره أنت. وهذا حق لك، لا ينجم عن ذلك أن هذه الطبيعة لم توجد فى وقت ما بصورة فعلية بالضبط كما أنه لا يترتب على عدم وجود سقراط وأفلاطون بالنسبة لى عندما لا أفكر فيهما أنهما لم يكن لهما وجود حقيقى فى وقت ما بدونى"(٤٠).

وفى كتب الفلسفة الماركسية نجد التأكيد على أن الطبيعة هى أساس الفلسفة الأنثربولوجية عند فويرباخ، الذى يؤكد على أن الطبيعة هى الواقع الوحيد والإنسان هو نتاجها وتمامها، وفى الإنسان تحس الطبيعة ذاتها. وما يجب الإشارة إليه هنا هو أن مفاهيم: "الوجود"، "الطبيعة" و"المادة" و"الواقع" تمثل جميعها رموزًا مختلفة لمعنى واحد. إن تنوع ظواهر الطبيعة يمكن إرجاعه إلى شيء واحد، أو إلى مادة أولى

متجانسة، والماهية متنوعة أيضًا كالوجود. والطبيعة خالدة، فما يظهر فى الزمان هو الأشياء الفردية فقط، إنها لا نهائية فى المكان، والمحدودية الإنسانية وحدها تضع حدودًا لامتدادها.

إن فلسفة فويرباخ فى الطبيعة تبين "فهمه الأكثر عمقًا من فهم الماديين السابقين لوحدة الطبيعة وتنوعها" باعتبار أنه لم يخرج عن إطار "المادية الميتافيزيقية" وقد ظهر هذا جليًا فى تعريفه للطبيعة. يقول ماركس: "إن فويرباخ لا يتحدث عن عالم الإنسان (يقصد المجتمع)، بل يلوذ على الدوام بالطبيعة الخارجية والأكثر من ذلك بطبيعة لم تقهر بعد من قبل الإنسان(٤١). إن اهتمام فويرباخ مركز على علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومن هنا تصوره الانثربولوجى (القائم على علاقات البشر فى الطبيعة مع البشر الآخرين وليس التصور الاجتماعى، فالفرد عنده كائن غير متميز اجتماعيًا مفهومًا فى عمومية (وهذا عينه تجريد). وبحكم تصور فويرباخ غير التاريخى وغير الجدلى للطبيعة والفرد وللمجتمع ولعلاقات الفرد مع الطبيعة ومع البشر الآخرين فإنه ينتهى ورغم نقده للمثالية وتأكيده أولية الإنسان العيانى والطبيعة المحسوسة إلى مادية ميكانيكية تحتفظ بطابع ميتافيزيقى، الأمر الذى يجعله عاجزًا عن بلوغ تصور صحيح للمسائل الاجتماعية والأيديولوجية وعن إعطائها حلًا صحيحًا"(٤٢).

إن الموقف الإنسانى الذى يمنع فويرباخ من إجراء تحليل صائب للمعضلات الاجتماعية يوضح الطابع المثالى واللاهوتى لتصوره للتاريخ

والطابع الميتافيزيقى لماديته، والانفصال القائم عنده بين المادية والتاريخ. هو مادى لكنه لا يدخل التاريخ فى حسابه، وحين يعالج مسائل تاريخية يتبنى وجهة نظر ليست مادية بل مثالية، ثمة انفصال كامل بين المادية والتاريخ عنده(٤٣). والسبب العميق لهذا الرفض لفلسفة فويرباخ، لماديته شبه الميتافيزيقية والانثربولوجية، هو أن فويرباخ لا يستطيع بوصفه مفكرًا بورجوازيًا أن يصل إلى نظرية ثورية برغم أن نظريته تمثل أعلى درجة يستطيع بلوغها الفكر البورجوازى، ويتوقف فويرباخ بحكم موقعه الطبقى عند مادية، تسوقه بالضرورة من حيث إنها غير جدلية وغير تاريخية إلى إعطاء المشكلات حلا طوباويا ومثاليًا"(٤٤).

ويصل الفهم الماركسى إلى أقصاه فى القول بأن "النزعة الإنسانية عند فويرباخ ترتكز على خرافة هى الطبيعة الخالصة. فالطبيعة والموضوع يبدوان له وقد أعطيا بالنسبة إلى كل الأبدية" فى توافق غامض مع الإنسان لا يستطيع إدراكه إلا الفيلسوف. والموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحس لا كنتاج لنشاط المجتمع أو الفاعلية. فالطبيعة عند فويرباخ هى طبيعة الغابة العذراء أو طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثًا فى المحيط الهادى، أن عيوب مادية فويرباخ كما يرى ماركس مرتبطة جوهريًا بكونه يتصور العلاقات الإنسانية لا كعلاقات اجتماعية تحددها صراعات الطبقات بل كعلاقات عامة للإنسان مع الطبيعة ومع البشر الآخرين. صحيح أنه كان يلح على الطابع العيانى للإنسان والطبيعة والعلاقات الإنسانية، ولكن بما أنه لم يكن يعتبر الحياة الإنسانية

من وجهة نظر "البراكسيس" الفاعلية التى تحول الإنسان والطبيعة معًا، فقد كان مساقًا إلى أن يرى فى الإنسان كائنًا حسيًا ومتأملًا فى الطبيعة ليس باعتبارها موضوعًا للفعل، بل باعتبارها موضوعًا للتأمل[٤٥]. إن موقفه يبين فى الوقت نفسه مع تصوره للإنسان وللطبيعة طابع ماديته التى بما أنها ليست جدلية ولا تاريخية فهى تبقى مثالية فى كل ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية.

هذا التصور الذى يقدم لفلسفة فويرباخ عند الماركسيين وأحيانًا يقدم بصورة أخرى مخففة كالتالى: لقد ظل فويرباخ ماديًا فى تصوره العام للعالم، ولكنه كان مثاليًا فى تصور تطور التاريخ، ذلك التصور الذى يدلنا عليه موقفه المناهض للثورة الذى كان يطبع بشكل خاص مذهبه الاجتماعى.

والحق أن علاقات ماركس وفويرباخ لا يمكن أن تنحصر فى نقطة محددة؛ لأن موقف الأول من الأخير تغير كثيرًا أثناء تطوره الفكرى، فهو يشيد به تمامًا فى البداية خاصة فى تحليله للدين على أساس مادى حتى ١٨٤٤. وماركس حين يعرض للعلاقات بين الدولة والمجتمع ينقد فلسفة الحق الهيجلية انطلاقًا من نقد فويرباخ للمثالية وتصوره عن الاغتراب، آخذًا على فويرباخ كونه لم يطبق نظريته على دراسة المسائل السياسية والاجتماعية. ثم تجاوزه بعد ذلك، ومع تمايز فلسفة ماركس عن فويرباخ فإنه لا يخضع فلسفة فويرباخ للنقد العميق الذى يسلطه على فلسفة هيجل. ذلك لأنه مازال يعتمد إلى حد ما على العناصر الأساسية

فى فلسفته ومازال يقدره أعظم تقدير، وبعد عدة شهور من إقامة أسس المادية الجدلية والتاريخية أدرك ماركس بشكل واضح الفرق العميق الذى يفصل تصوريهما وعرض هذه الفروق بطريقة لاذعة فى أطروحات عن فويرباخ(٤٦).

ومع هذا، فإننا لا نعدم وجود تفسيرات ماركسية أخرى تدافع عن موقف فويرباخ واتجاهه للطبيعة "لقد كان فويرباخ لا يرتاح إلا للعزلة مع الطبيعة، ولكنه لم يكن رغم ذلك يفتقر إلى الروح القتالية، فقد كان مع جاليليو يعتبر المدينة سجن العقول التأملية، أما فى حرية الحياة الريفية فإن كتاب الطبيعة مفتوح لكل من يتمتع بقدر من الذكاء يمكنه من قراءته(٤٧). وقد كتب فى شذراته عام ١٨٣٦ – ١٨٤١ يقول: **"أنظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة، فأنا أزيل أخيرًا التراب الذى لم تَلْقَ به الفلسفة الرسمية فى برلين داخل غدتى الصنوبرية فقط بل ألقت به أيضًا داخل عينى. لقد تعلمت فى جامعة ألمانية ما هو علم المنطق ولكن ما هو علم البصريات، فن النظر هذا ما تعلمته فى قرية ألمانية"** يقول مهرنغ: إن فويرباخ كان يحب العزلة فى الريف، لا لأنه يؤمن بالحكمة القديمة القائلة بأن السعيد هو من يعيش مغمورًا، بل لأنه يجد فى الطبيعة العزم الذى يمكنه من مواصلة النزال"(٤٨).

إن اكتمال النقد الماركسى لفويرباخ لن يتأتَّى إلا بعرض مفهوم الطبيعة عند ماركس أو ما يمكن أن نطلق عليه **"المفهوم المجتمعى**

للطبيعة" الذى يمكن عن طريق بيانه توضيح جوانب فلسفة الطبيعة عند فويرباخ بمعناها الإنسانى، الذى ربما لا يتعارض مع المعنى الاجتماعى للطبيعة عند ماركس، بل يؤسسه ويوضحه، فالعالم الحسى الذى يحيط بنا ليس موضوعًا معطى من الأزل ويبقى دومًا مماثلًا لذاته، بل هو نتاج الصناعة والعلاقات الاجتماعية، إنه نتاج تاريخى، نتيجة عمل سلسلة من الأجيال. يقول ماركس مؤكدًا أهمية دور قوى الإنتاج فى تحول العلاقات بين الإنسان والطبيعة: "يكفى أن ترى كم تتحول الطبيعة البدائية حين تصير بلدًا زراعيًا أو بالأحرى حين يتحول هذا الأخير إلى بلد صناعى، فضلًا عن ذلك. فمن الصعب أن نتصور إلى أى درجة ستكون الطبيعة شيئًا آخر لو توقف البشر عن الشغل مدة سنة فقط". وهو يرى أن تحول حاجات الإنسان هو الذى حسن صناعته وتجارته وعدل نظامه الاجتماعى عما كان عليه الحال قبل الصناعة والتجارة"[٤٩]. أى إنه يؤكد على دور العمل، فالفاعلية المادية، الشغل، الخلق المادى الدائم للبشر، وبكلمة واحدة الإنتاج هو قاعدة العالم الحسى كما هو موجود فى أيامنا بدليل أنه إذا توقف ولو لمدة سنة واحدة فإن فويرباخ لن يجد تغيرًا ضخمًا فى العالم الحسى فقط بل سيندب بسرعة فائقة ضياع كل العالم الإنسانى، وضياع قدراته على التأمل بل قدرته على الوجود. إن شجرة الكرز مثلها مثل كل أشجار الفاكهة تقريبًا قد نقلت واندمجت فى مناطقنا بفضل التجارة منذ قرون قليلة فقط. وبفضل هذا العمل الذى قام به مجتمع محدد صارت جزءًا من الطبيعة التى لدى فويرباخ.

ويمكن أن نجد فى تصور فويرباخ للطبيعة ما يقرب معناها من المعنى الاجتماعى، وما يجعل انتقادات ماركس لتصور فويرباخ "الشاعرى الرومانسى" للطبيعة لا مبرر لها. فنجد فويرباخ يكتب فى "جوهر المسيحية": **يكمن منهجى فى إرجاع ما فوق الطبيعة إلى الطبيعة عن طريق الإنسان، وإرجاع ما هو فوق البشر إلى الإنسان عن طريق الطبيعة، على أساس من حقائق وأمثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة"**[٥٠]. وهو يصحح مسار فلسفته، أى مسار الفترة المثالية التى مر بها بقوله: **حدث أن تمسكت يومًا بالتفكير على أنه الهدف، ولكنى الآن أتمسك بالحياة على أنها الغرض من التفكير، لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على تأليف الكتب. ولكن على صنع الإنسان، وذلك ينتج من البدء بالطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة التى مرت عليها يد الإنسان (الطبيعة الإنسانية).. ويمكن أن يكون الإنسان مشتقًا من الطبيعة، ولكن الإنسان من حيث إنه انبثق مباشرة من الطبيعة فإنه كان مجرد كائن طبيعى، ليس إنسانيًا، فالإنسان هو نتاج الإنسان والثقافة والتاريخ، بل إن هناك نباتات، وحيوانات عديدة قد تغيرت بفعل الرعاية الإنسانية"**[٥١].

لم يكتف فويرباخ كما يتصور البعض بالتأمل الحالم للطبيعة بل قدم مذهبًا طبيعيًا متكامل الأركان. ومهما أطلق على فلسفته من أسماء فإن مفهوم الطبيعة سيظل المفهوم الرئيسى والأساسى فى هذه الفلسفة التى عرفت بالحسية حينا وبالمادية حينا آخر. والطبيعية Naturisme هى الاسم الذى يفضله فويرباخ والذى أطلقه على فلسفته الجديدة فى

الطبيعة والإنسان. وهذا يتضح من رد فويرباخ السابق الإشارة إليه على ر.هايم الذى ينتقد فيلسوفنا بقوله: الطبيعة والعقل بالنسبة إليه منفصلان تمامًا، وبينهما هوة عميقة لا يمكن عبورها" وهو يعتمد فى هذا النقد على الفقرة [٤٨] من "جوهر الدين" التى تقول : **"لا يمكن تصور الطبيعة إلا من خلال الطبيعة ذاتها، وضرورتها ليست ضرورة بشرية أو منطقية ولا ميتافيزيقية أو رياضية. والطبيعة وحدها هى الكائن الذى لا نستطيع أن نطبق عليه أى قياس بشرى، على الرغم من أننا نقارن ظواهرها ونطلق عليها أسماء كى نجعلها مفهومه بالنسبة لنا، وعلى العموم فإننا نطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام والغرض والقانون، ونحن مجبرون على ذلك بسبب اللغة**(٥٢). ويتساءل لينين ماذا يعنى ذلك؟ هل يعنى أنه لا يوجد نظام فى الطبيعة مثل تتابع الفصول، وهل يعنى أنه لا يوجد تناسق بين الرئتين والهواء وبين الضوء والعين؟ وأنه لا يوجد قانون بحيث تتحرك الأرض فى مداراتها وتكمل دورتها حول الشمس؟ ويضيف ما المقصود إذن بالفقرة السابقة عند فويرباخ؟. إنه يقصد التمييز فقط بين ما يخص الطبيعة وما يخص الإنسان، فالفقرة السابقة لا تنكر وجود أشياء فى الطبيعة تقابل النظام والغرض والقانون، إنها تنكر فحسب التماثل بين الفكر والوجود، أى أنها تنكر أن النظام والهدف والقانون توجد فى الطبيعة تمامًا كما هى عليه فى ذهن الإنسان، فهى ليست سوى كلمات يترجم بها الإنسان أفعال الطبيعة إلى لغته الخاصة كما يتوصل إلى فهمها. وليست هذه الكلمات خالية لا من المعنى ولا من المضمون الموضوعى، ويجب كما يقول فويرباخ: أن نفرق بين الأصل "الطبيعة" والترجمة "الفكر"(٥٣).

وتوضيحًا لذلك يقول: "إن النظام والغرض والقانون بالمعنى البشرى تعبر عن شيء اتفاقى: "**إن التأليه Theism يستدل مباشرة من الطابع العرضى للنظام والغرض والقانون فى الطبيعة، ويدل على وجود كائن مختلف عن الطبيعة يخلع النظام والغرض والقانون على الطبيعة التى هى عماء dissalute فى ذاتها، وغير مبالية بأى تحديد، أن عقل المعتقدين فى الله هو عقل مناقض للطبيعة، مجرد تماما من أى فهم لماهية الطبيعة، فهو يقسم الطبيعة إلى وجودين الأول مادى والثانى صورى أو روحى"**(٥٤).

يبدو فويرباخ هنا وكأنه يكمل أفكار اسبينوزا ويواصل مهمته فى تحديد العلاقة بين الله والطبيعة، أننا نجد عند اسبينوزا "أن الناس اعتادوا تسمية العمل الذى يجهلون سببه عملًا إلهيًّا، ويظنون أن قدرة الله أو عنايته تظهر إذا حدث فى الطبيعة شيء خارق للعادة. وهم يعتقدون أن أوضح برهان على وجود الله هو الخروج على نظام الطبيعة.. فهم يتخيلون قدرة الله كقدرة ملك عظيم وقدرة الطبيعة كقوة غاشمة. ويوضح اسبينوزا أنه:

* لا يحدث شيء يناقض الطبيعة، فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلى لا يتغير.

* إننا لا نستطيع أن نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده، أو العناية الإلهية، على حين أننا نستطيع أن نعرفها بطريقة أفضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذى لا يتغير.

والمعجزة عند فويرباخ – كما هى عند اسبينوزا – نفى أو خرق للقانون الطبيعى والضرورى. فهو يرجعها إلى جهل قوانين الطبيعة التى كثيرًا ما يتخذ منها اللاهوتيون موقفًا عدائيًا، فالقديس أوغسطين – كما يقول مثله مثل الجميع القدماء – كان يحيا فترة لم يتقدم فيها العلم الطبيعى، ومن هنا كان يخلط بين الطبيعة والمعجزة، كما ترى فى كتابه "مدينة الله" حيث صارت المعجزة طبيعية والطبيعة إعجازية(٥٥). ولذا يتساءل فويرباخ مستنكرًا كيف يتأتى للاهوتى الحصول على فكرة تكون عقلانية عن الطبيعة؟ إنه إذا توصل إلى تلك الفكرة فلن يكون فى هذه الحالة لاهوتيًّا، فالمعجزة المكتملة حقيقة لن تكون أبدًا برهانًا على القدرة الكلية التى تعزى إلى الله، يكفى من أجل هذا أن نملك اليقين، ومن هنا يستشهد فويرباخ بثقول اوريل أوغسطين: "إذا أنكرت جوهر المعجزة فإنك بهذا تنكر جوهر الدين".

وعلى هذا يرى فويرباخ أن اشتقاق الطبيعة من الله مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الوجود من الفكر، ويمكن بناء على ذلك أن نقول: إن الاعتراف بالقوانين الموضوعية فى الطبيعة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالاعتراف بالواقع الموضوعى للعالم الخارجى، فالموضوعات والأجسام والأشياء هى التى تنعكس على أذهاننا، وعلى هذا فإن أى اتجاه آخر ينكر القوانين الموضوعية والسببية والضرورة فى الطبيعة يرد إلى التيار الإيمانى، ذلك الاتجاه الذاتى فى مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها من الشعور والعقل والمنطق، وهو لا يفصل العقل البشرى عن الطبيعة فقط

ولا يواجه ذلك العقل بالطبيعة، بل يجعل الطبيعة جزءا من العقل بدلًا من أن يعتبره جزءا من الطبيعة[٥٦].

يؤكد فويرباخ أن "الطبيعة هى الموضوع الأول والأساسى للدين وذلك فى الفقرة الأولى من "ماهية الدين" والمحاضرة الرابعة من "محاضرات فى ماهية الدين": فالكائن الذى يختلف عن الإنسان ويستقل عنه، الذى تحدث عنه فى "جوهر المسيحية" الكائن الذى ليس له صفات بشرية، وليست له فردية بشرية، ليس شيئا آخر سوى الطبيعة. "إن الشعور بتبعية الإنسان للطبيعة هو مصدر الدين"[٥٧] والكائن المقدس الموحى به فى الطبيعة ليس إلا الطبيعة نفسها وقد تجلت بقوة لا يمكن مقاومتها ككائن مقدس. إن إله الطبيعة ليس إلا انطباعًا أو تعبيرًا عن قدسية الطبيعة. ويرفض فويرباخ الاعتقاد القائل بأن هناك كائنًا آخر فى الطبيعة ظاهر أو متميز عن الطبيعة ذاتها أو أن الطبيعة يملؤها ويحكمها كائن مختلف عنها "إن الطبيعة إذا ما نظرنا إليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها ستكون مملوكة لروح، ولكنها روح الإنسان وخياله الذى ينقلها طواعية للطبيعة (أى روح الإنسان) ويجعلها رمزًا ومرآة لوجوده[٥٨].

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن الطبيعة ليست فقط هى الموضوع الأول والأصلى للدين، لكنها المصدر الأخير والمستمر له. ومن هنا فإن الاعتقاد بأن الله وجود خارق للطبيعة ومختلف عنها ويوجد خارجها

ككيان موضوعى، هذا الاعتقاد ليس له من مصدر إلا فى الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعى الذى يوجد فعلًا خارجًا عن الإنسان أى خارج العالم أو الطبيعة هو فى الأصل الله. إن قضية فويرباخ الأساسية وكما يتضح فى كل فقرة من "ماهية الدين" هى بيان عكس هذا الاعتقاد. فوجود الطبيعة ليس مبنيًا على وجود الله كما يتصور الفلاسفة التأليهيون، لكن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد فى وجوده مبنىّ على وجود الطبيعة.

ويعمل فويرباخ فى "ماهية الدين" – بشكل تاريخى وباستشهادات عديدة – إلى تأكيد خلود الطبيعة "فإذا كان الله كائنًا خالدًا فإننا نقرأ فى الإنجيل: يمضى جيل ويتبعه جيل آخر، ولكن الأرض باقية إلى الأبد. فى كتب زندافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على أنهما خالدان بسبب استمرارهما فى الوجود. قال Ianca (من سكان بيرو) إلى راهب من الدومنيكان: إنك تعبد إلهًا مات على الصليب، ولكننى أعبد الشمس التى أبدًا لن تموت(٥٩). وبالطبع ليس هذا المكان مجال مناقشة فلسفة فويرباخ الدينية، إنما نبين فقط أبعاد مفهوم الطبيعة الذى عده أساس الدين، "فالله وهو كائن كلى وغير قابل للتغير، لكنه هو نفسه الشمس التى تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التى تحتوى عليها جميعًا. يقول Ambrosis : "إن الطبيعة العامة تبرهن على أن هناك إلهًا واحدًا لأن هناك عالمًا واحدًا.

ومقابل ما يشير إليه القديس بولس من أن العالم هو العمل الذى يمكن من خلاله أن نفهم وجود وكينونة الله، لأن ما ينتجه المرء يحتوى

على كينونته ويظهر ما هو قادر على فعله. فإن فويرباخ يرى أن ما لدينا فى الطبيعة وما لدينا فى الله إذا ما تخيلناه فقط على أنه خالق أو سبب للطبيعة ليس كائنًا أخلاقيًا وروحيًا، ولكنه كائن فيزيقى طبيعى فقط. صحيح أن خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والإرادة ولكن الذى ترغب فيه إرادته والذى يفكر فيه عقله لا يتطلب إرادة وعقلًا، ولكن قوى وحوافز آلية وفيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية[٦٠]، ومن الواضح كما يقول فويرباخ أننا ندين فى البقاء إلى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية (المسببات). ومن هنا نصل إلى نتيجة هى أننا ندين بأصلنا إلى الطبيعة، فهل يمكن لبدايتنا أو أصلنا أن يكمن خارج ذلك إلا نكون منها؟ يا له من تناقض![٦١].

ويرى فويرباخ أن كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتى تجعل منه كائنًا موضوعيًا حقيقيًا ليست إلا صفات جردت من الطبيعة وتفترض مسبقًا الطبيعة. ومقابل هذا المحتوى الموضوعى للطبيعة نجد المحتوى الذاتى الذى نلتقى به فى الديانة القديمة بأعياد الربيع والصيف والخريف والشتاء لها تأثير على الإنسان. فظواهر الحزن والأسى مرتبطة بموت إنسان؛ والدفء والسعادة بميلاد طفل أو عودة النور والدفء بعد برد الشتاء وبعد حصاد وافر، والخوف من ظاهرة فرعية، كل هذه العواطف الطبيعية البسيطة تمثل المحتوى الذاتى للطبيعة.

هذا التوضيح بين المحتوى الذاتى والموضوعى للطبيعة مهم فى بيان نقطة أساسية حول فهم فويرباخ للطبيعة، ذلك أن اعتماد الإنسان

على الطبيعة كان معناه أن عوامل الطبيعة لا تؤثر فى شكله الخارجى فحسب وإنما تؤثر فى جوهره حتى أن الهواء الذى يتنفسه لا يؤثر فى رئتيه فقط بل فى عقله أيضًا وأشعة الشمس لا تضيء البصر وإنما تضيء الروح والقلب. وكل هذا معناه أيضًا أن فويرباخ يكره الفصل بين الإنسان والطبيعة مما يقرب بينه وبين القائلين بدين الطبيعة.

وبالرغم من أن فهم فويرباخ للدين يقترب من فهم القائلين بدين الطبيعة، إلا أن دين الطبيعة يحتوى على عناصر لا يقبلها فويرباخ. فعلى الرغم من أن الهدف الرئيسى من دين الطبيعة - كما يوضح الاسم - هو الطبيعة ذاتها وليس شيًا آخر إلا أن الإنسان فى مراحله الأولى - مرحلة دين الطبيعة - لم تكن الطبيعة تمثل له هدفًا مثلما هى فى الواقع، لكنها كانت ما بدا لعقله مما جعل رغباتنا تتخذ موقفًا خارقًا للطبيعة وبتعبير آخر - يقول فويرباخ: لم يكن دين الطبيعة يخلو من الخرافات(٦٢) ومن هنا فهو يميز مذهبه عن دين الطبيعة بقوله: أنا لا أؤلِّه الطبيعة، فليس فى دين الطبيعة أكثر مما فى الديانات الأخرى بما فيها المسيحية من حقائق. وهى أن الإنسان معتمد على الطبيعة منسجم معها، وأنه جزء منها وابن لها - كما يجب عليه أن يحترمها ويقدسها ليس كمصدر لفنائه وإنما أيضًا كمصدر لبقائه؛ لأنه لا يتأتى للإنسان أن يتجرد من كل الأهواء المتطرفة لرغبته فى البقاء أو الخلود إلا من خلال الطبيعة.

ثالثًا - موضوعية واستقلال الطبيعة:

ينبغى علينا الوقوف هنا للتفرقة بين معانٍ متعددة، تميز ثلاث

اتجاهات رئيسية فى الفلسفة حول فكرة الطبيعة واستقلالها عن الوعى. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نحدد موقع "طبيعة فويرباخ" من تلك الاتجاهات. وما دفعنا إلى ذلك إلا التخبط الشديد بين المفسرين والشراح الذين تناولوا فلسفته بالشرح والتعليق، هذا التخبط الذى أوجد اتجاهات متعددة فى تفسير فلسفة فويرباخ.

١ – الاتجاه المادى:

وهو الاتجاه الذى يرى فى فلسفة فويرباخ استمرارًا للتيار المادى الذى يمثله ماركس وانجلز – أو مصدرًا له بالطبع – مسبوقًا بالفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. وإن لم تكن مادية فويرباخ ميكانيكية بنفس درجة مادية القرنين ١٧، ١٨ – كما يرى أفاناسييف – إذا لم يكن يرى فى الطبيعة العمليات الآلية وحدها، بل غيرها من العمليات، حيث ارتفع بالنظرية المادية إلى مستوى أعلى بمواصلة تقاليد الحسية، إذ إن الإنسان عنده يتلقى أول مدركاته الحسية للطبيعة من خلال الحواس(٦٣).

وهذا التفسير نجده لدى رجال اللاهوت الكاثوليكى وخاصة فى مقال "بالانتى" – "مشكلة الوجود عند فويرباخ" – الذى يبدأ بملاحظة أن كل أولئك الذين اهتموا بالاتجاه الإنسانى عند فويرباخ سواء أكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه، أم كانوا من تلاميذه الأرثوذكس من أمثال بولان وجودال اللذين حاولا استكمال عمله، كل هؤلاء رأوا

فى أصول فويرباخ الهيجلية السبب الرئيسى فى تردده إزاء المادية. و"بالانتى" يعرب عن رأى معارض تمام المعارضة لرأى هؤلاء، فبقدر ما عجز فويرباخ عن تجاوز الهيجلية يبدو واضحًا أنه ليس مثاليًا بل ماديًا، فهو حين يمجد واقع المادة، فإنه لا يفعل هذا من أجل إنكار واقع الفكر بوصفه فكرًا، بل من أجل النضال ضد تجريد الفكر الخالص كما يتصوره هيجل[٦٤].

ويأتى "الأوحد" شترنر ليرى أن فويرباخ يكتفى بأن يلبس "مادية الفلسفة الجديدة" الرداء الذى كان حتى الآن من خصائص "الفلسفة المطلقة"، يلبس فويرباخ ماديته خصائص المثالية[٦٥]. أنه مهما كانت الإساءة التى تلحق الاتجاه الإنسانى الفويرباخى - كما يقول ارفون - فإنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل تحويلها إلى نظرية مادية[٦٦]. ومن هنا ذلك الارتباط الذى نلاحظه مثلًا فى كتاب ف.ا. لانجه "تاريخ المادية" الذى يقول فيه: "إن فى هذا الأسلوب الآحادى لإعادة الاعتبار للإنسان، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيجلية وتعمل على فصل فويرباخ عن الماديين. فالمادى الحقيقى هو ذلك الذى يكون مستعدًّا على الدوام لتوجيه أنظاره نحو الكل الكبير للطبيعة الخارجية فى سبيل اعتبار الإنسان موجة فى محيط حركة الهيولى الخالدة للمادية ليست طبيعة الإنسان سوى حالة خاصة فى سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة"[٦٧]، وعلى الرغم من القول بأن فويرباخ ينتمى إلى التيار التاريخى للمادية، إلا أنه ليس من جماعة المادية المبتذلة، والأطباء الفيزيولوجيين: فوجت، بشنر،

موليشيوت، جماعة المبشرين المتجولين بالمادية، هؤلاء الماديِّين الذين يحملون على أكتافهم المادية فى عبارة "الفكر نتاج الدماغ، والدماغ يفرز الفكر، كما يفرز الكبد الصفرء(٦٨). كما يؤكد التوسير فى مؤلفه "من أجل ماركس" أن فويرباخ ليس ماديًا رغم تبجحه بالمادية.

وهناك من يرى أن فويرباخ ظل مقيدًا بالمثالية – بشكل ما ويتفق كل من انجلز وستارك C.N.Starck على مثاليته، إلَّا أن كلا منهما يحدد هذه المثالية بطريقة تختلف عن الآخر، فبينما يراها ستارك فى اتجاه مذهبه العام وتصوره للوجود وأساسه، فإن انجلز يرى أن ذلك بحث فى الاتجاه الخاطئ، ففويرباخ مثالى نعم، لكن فى مسائل المجتمع، أى مثاليته تتضح بمجرد أن تتجه فلسفته إلى الدين والأخلاق، ومن هنا فهو مادى فى نصفه الأسفل بينما نصفه الأعلى مثالى(٦٩). أن فويرباخ فى فلسفته يتوقف فى منتصف الطريق، إنه لا يثق فى لفظ المادية الفلسفى، فلا يستطيع أن يتغلب على سوء الظن المعتاد بكلمة المادية. إنه لا يتفق مع الماديين تمامًا رغم اعترافه بأن المادية هى أساس الوجود والمعرفة الإنسانية. ويعلق انجلز بأن فويرباخ هنا يشيع الاضطراب فى المادية. بل إن انجلز يوافق على رأيه القائل بانحطاط ذلك الشكل للمادية الذى تميز به القرن ١٨ لدى العلماء الطبيعيين، لقد كان فويرباخ بلا نزاع على حق إذ رفض تحمل المسؤولية عن هذه المادية(٧٠). ويعطى انجلز من جانبه مبررات لموقف فويرباخ النقدى من هذه المادية ويظهر ذلك فى أمرين، هما:

(أ) إن العلم الطبيعى خلال عهد فويرباخ لا يزال فى بدايته ولم يصل إلى نتائج واضحة نسبيًا.. كيف كان فى استطاعة ذلك الفيلسوف الذى يعيش وحيدًا فى الريف أن يقدر قيمة كشوف علمية نازع فى صحتها علماء ذلك الوقت. "ليس الخطأ إذن خطأ فويرباخ فى أنه لم يتوصل إلى إدراك النظرة التاريخية عن الطبيعة".

(ب) إن فويرباخ على حق حين أكد أن المادية العلمية للطبيعة هى وحدها فى الحقيقة أساس صرح المعرفة الإنسانية ولكنها ليست البناء ذاته، ففى الماركسية نحن لا نعيش فى الطبيعة فقط بل فى مجتمع إنسانى، وهو بدوره له تاريخه من التطور، وعلمه الخاص به، لذلك انحصرت المسألة فى إيجاد التوافق بين علم المجتمع والأساس المادى، ذلك ما لم يقم به فويرباخ. ويخلص انجلز إلى أن هذا العمل لم يكن من نصيب فويرباخ، الذى ظل رغم الأساس المادى محبوسًا داخل الأغلال المثالية التقليدية. وهى حقيقة يعترف بها فويرباخ نفسه فى قوله: إذا اتجهت إلى الوراء اتفقت مع الماديين، أما إذا سرت إلى الأمام خالفتهم"[٧١].

٢ - الاتجاه الحسى التجريبى:

لقد تحول فويرباخ إلى نزعة إن لم تكن مادية فهى نزعة حسية. هذا ما يشير إليه "جانيه" و"سياى"[٧٢]. لقد كانت الحسية أكثر الأسماء التى استخدمها فويرباخ، توفيقًا للتعبير عن مذهبه من حيث إنه جمع تحتها أجزاء متميزة من الناحية المنطقية، فمن خلال الحواس كما يقول كامنكا

أكد على علاقة المباشرة بما حوله من أشياء(٧٣). إن فلسفة فويرباخ تجريبية تمامًا فقد فهم الإسهام الفلسفى له على أنه تجريبى كما يؤكد فوجل Vogel فى مقدمته لترجمة "مبادئ فلسفة المستقبل"، ففى عام ١٨٤٢/ ١٨٤٣ قام بتصفية ما فى عقله ونشر مقالين مختصرين تحدث فيهما عن أسس فلسفة الإحساس الجديدة(٧٤). ويقارن "لوفيت" بين حسية فويرباخ والمذهب الهيجلى المطلق(٧٥).

إن فلسفة فويرباخ تذهب إلى أن الإدراك الحسى والحساسية والإحساس هى الأدوات الصحيحة للفلسفة والموضوع معناه الحقيقى لا يعطى إلا بواسطة الحواس. وليس ثمة شيء مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالًا للشك ما عدا موضوع الحواس والإدراك الحسى والإحساس(٧٦) فالحقيقة والواقع وعالم الحس كل هذه عنده أشياء متشابهة والوجود الحسى هو وحده الحقيقى الواقعى، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع، وقد انتهى فويرباخ من هذه المبادئ إلى مذهب حسى أقرب إلى المثالية منه للمادية.

٣ - الاتجاه الطبيعى:

والطبيعية هو الاسم المفضل لفويرباخ نفسه الذى تحول - كما بينا من - مثالية مطلقة إلى طبيعية رغم ما أشيع عن ماديته، فهو ليس كما قال "فندلباند" "الابن الضال للمثالية الألمانية" وليس ماديًا ميتافيزيقيًا كما بين انجلز. وهذه الطبيعية هى ما يراه ماركس فى فويرباخ، ففلسفته

تشغل نفسها كثيرًا بالطبيعة، ولا تبدى إلا أقل الاهتمام بالسياسة؛ مما جعل الباحث البولندى فلادسيليف تتركفتش Whadsaw tatortjewics فى كتابه "فلسفة القرن التاسع عشر" يطلق على الفصل الذى خصصه لفلسفته اسم "فويرباخ والطبيعية Naturalism. لقد اتخذ فويرباخ فلسفة عينانية تجريبية وواقعية، مؤكدًا أن على الفلسفة أن تتحد ثانية مع علوم الطبيعة، وأن علوم الطبيعة سوف تتحد بالفلسفة، هذه الصلة تؤسس على الحاجات الطبيعية. ففى نظرية المعرفة تحول من العقلانية للحسية والتجريبية، وفى نظرية الوجود يمم بالمثالية تجاه الطبيعة، وعنده ليس هناك شيء وراء الطبيعة والإنسان"[٧٧].

إن فويرباخ يبدأ من الواقعة القائلة بأن الطبيعة هى الحقيقة الأولى وأن الفكر هو الحقيقة الثانية. ويصف "جوستاف فتر" تحول فويرباخ عن نظام هيجل بقوله: لم تعد الفكرة هى ملاذ الحقيقة كلها، وإنما الطبيعة هى ملاذ الحقيقة، فالفكرة والروح يمثلان تمييزًا ذاتيًا داخل الفرد الحاس المادى[٧٨]. وفى إضافة أخيرة يقول انجلز: "إن فلسفة فويرباخ بأسرها تعود إلى الفلسفة الطبيعية والأنثروبولوجيا والأخلاق[٧٩].

٤ - الاتجاه الوجودى:

وهو تفسير معظم الشراح الفرنسيين الذين تناولوا فلسفة فويرباخ ونجده أيضًا لدى بردیائيف، فأنثربولوجية فويرباخ الفلسفية الناتجة عن نقده للاغتراب الدينى تعلى من قدر الإنسان العيانى الحاس مقابل الفكر

المجرد. وصاحب القضايا الأولية ومبادئ الفلسفة كما يقول هنرى ارفون تشيع فى نصوصه روح الوجودية[٨٠].

وهذا ما يؤكده بردياثيف فى العديد من كتبه التى يتحمس فيها لفلسفة فويرباخ التى تعلى من شأن الإنسان: "فقد كان على صواب فى ثورته ضد القوى التى تمارس أشكال الموضوعية والاغتراب على الإنسان" لقد كان فويرباخ أعظم عبقرية فلسفية فى القرن التاسع عشر اتجه للبحث فى الأنثربولوجيا والإنسان العيانى[٨١] وفى كتابه "طبيعة الإنسان"يبين اريك فروم كيف كان فويرباخ مصدرًا للوجودية. ومن هنا يقول ريردان B.M.Readan إن فويرباخ يحتاج إلى الدراسة الجادة على ضوء الوجودية المعاصرة، فقد ترك بصمات واضحة على عقول كل من كيركجورد ونتيشه وهيدجر وسارتر[٨٢].

وهنا من يتحدثون عن العناصر الوجودية عند ماركس الشاب والتى تتمثل بوضوح فى اهتمامه بمشكلة الاغتراب التى تظهر فى المخطوطات الفلسفية والاقتصادية "وهذا الكتاب هو الذى يظهر مدى تأثره بأفكار فويرباخ. تلك العناصر الوجودية التى تشيع فى كتابات فويرباخ جعلت العديد من فلاسفة الهيدجرية الجديدة يهتمون به كما يقول التوسير، مثل: مارتن بوبر وميشيل هنرى[٨٣].

والسؤال الآن: إلى أيٍّ من هذه الاتجاهات المختلفة ينتمى مفهوم الطبيعة الفويرباخى؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تنبنى فى المقام الأول

على تحديد معنى استقلال الطبيعة عنده والذى قد يختلف أو يتفق مع اتجاهات أخرى نعرض لها لتمييز مفهوم فويرباخ للطبيعة واستقلالها.

الأول تصور المادية للاستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور فى الوجود وللطبيعة على العقل، فالعقل أو الوعى مجرد انعكاس أو تابع للطبيعة، ومن هنا أكدت معظم الكتابات المادية على أن المسألة الأساسية فى كل فلسفة هى مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود. وتعتبر معظم مدارس المادية أن الطبيعة (المادة) هى العنصر الأسبق. "فحوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة التى لا تحتاج للروح لكى توجد. ومن هنا فالمادة هى الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى تابع ونتاج هذا الواقع وانعكاسه، ومن هنا فالمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العلمية تنفذ إلى هذا العالم وقوانينه[٨٤].

والثانى هو التصور الوجودى لاستقلال الطبيعة. رغم أن فلاسفة الوجودية – كما يقول ماكورى – يعطون انطباعًا بعدم الاهتمام بالطبيعة، إلا أننا نجد لديهم القدرة على تقديم تفسير للطبيعة، وهناك بالفعل عمق ملحوظ فى طريقة نظرتهم لهذه المشكلة، يظهر ذلك عن طريق التحليل الارتدادى للوجود البشرى ذاته[٨٥] فهم يتفقون مع التجريبية فى اتخاذ موقف ضد العقلانية النظرية ولا يثقون فى المحاولات التى تبذل لإقامة فلسفة قبلية. وتصور هيدجر لاستقلال الطبيعة يقلب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء، ففى فلسفته للوجود يولى اهتمامًا أكبر للوجود على المعرفة، ويرى أن التأمل المعرفى ليس هو الأصل فى التعامل مع الوجود،

وأن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه، وأن هذه الصدارة التى تعطى لفعل المعرفة ليست إلا وَهْمًا ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة"(٨٦).

وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها إلى الأساس الذى تنبنى عليه، والمعرفة ليست هى التى تمكننا من إقامة العلاقات التى تربطنا بالعالم بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل. والحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة الوجود الخارجى، فالوجود والحقيقة تنكشف للإنسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والآنية Dasein هى علاقة انفتاح، وفيها تترك الآنية الطبيعة وتظهر وتنكشف. وهذا ما نجده لدى سارتر، ولدى ميشيل هنرى فإن كل معرفة هى تخط للذات، بمعنى أنها حركة تخط نحو الموضوع. وهنرى فى مناداته بالتجاوب العاطفى، أى فى نظرية تقبل النفس للموضوع كشف عن جوهر الوجود(٨٧).

والتصور الثالث هو تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة، فالواقعية الجديدة تنادى بأسس ثلاثة هى: اكتفاء الوجود بذاته، والبدء بصيرورة الوجود الطبيعى، ثم استقلال الطبيعة عن الذات.

وما يهمنا إبرازه هنا – هو ما يميزها عن المادية والمثالية – أن هذا الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة، بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر. هذه العلاقة تكون

فيها الطبيعة والأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها، ولن ينتج هذا الحضور أى نوع من التبعية. ومن هنا يجب أن لا يفهم من الاستقلال عدم وجود أى علاقة على الإطلاق، بل ثمة علاقة حضور بينمها يكون العقل محايدًا ليضعف من سيطرته وتحكمه فى الطبيعة ويقلل من خضوع الطبيعة للعقل من جانب آخر(٨٨).

رابعًا - المكان والزمان:

يرتبط ويكمل الحديث عن الطبيعة، الحديث عن المكان والزمان وهما ليسا مجرد شكلين للظواهر، بل شرطان للوجود. إن فويرباخ الذى يفيض فى بيان العالم المحسوس يرفض وجهة النظر الظواهرية أو اللاادرية عن المكان والزمان. وكما أن الأشياء أو الأجسام مجرد ظواهر وليست مركبات إحساسات، بل حقائق موضوعية مؤثرة فى حواسنا، كذلك المكان والزمان شكلان واقعيان بصورة موضوعية للوجود وليس مجرد صورتين للحساسية كما عند كانط(٨٩).

ففى مقابل فهم كانط للزمان والمكان يؤكد فويرباخ أنهما أشكال للوجود. يقول: "نفى المكان والزمان لا يعنى إلا نفى حدودهما لا نفى وجودهما.. إحساس لا زمنى، إرادة لا زمنية، فكر لا زمنى، وجود لا زمنى.. هى خرافات(٩٠). فالزمان مرتبط بالإحساس، بالإرادة، الفكر، الوجود الذى لا يمكن تصورهم بدون الزمان. فليس هناك زمان مجرد، فالإنسان له قدرة أن يقلب الأمور، وأن يرفع المجردات إلى وجود مستقل مثل الزمان والمكان. يقول: "رغم أن الإنسان قد جرد الزمان والمكان من

الأشياء المكانية والزمانية، فإنه يفترض مع ذلك المكان والزمان كأسباب وشروط أولية لوجود هذه الأشياء. إنه إذن يتخيل أو يتصور أن العالم، أى جميع الأشياء الواقعية، محتوى هذا العالم له أصل فى المكان وفى الزمان، حتى عند هيجل المادة لا توجد فقط فى الزمان والمكان، بل أيضًا من الزمان والمكان(٩١).

ويرى فويرباخ أن العكس هو الصحيح فليست الأشياء هى التى تفترض شيئًا ما يتحرك، شيء مكانى وزمانى. المكان والزمان ليسا الأشياء، فالمكان يفترض شيئًا ما له امتداد والزمان والحركة - الزمان ليس بالحقيقة سوى مفهوم مشتق من الحركة - الزمان يفترض شيئًا ما يتحرك فى شيء مكانى وزمانى. المكان والزمان ليسا شكلين ظاهريين بسيطين. إنهما قانونان للوجود، شكلان للعقل، قانون الوجود والفكر على حد سواء. الكائن هو الوجود الأول. التحديد الأول. أنا هنا "تلك هى العلاقة الأولى لوجود واقعى حى، هى العلاقة المؤثرة التى تقود من العدم إلى الوجود". الـ"هنا" هى الحد الأول، الفاصل الأول، "أنا هنا"، "أنت هنا" كل منا خارج الآخر، لهذا السبب يمكن أن نكون اثنين دون أن يسيء أحدنا إلى الآخر ثمة مكان متسع، الشمس ليست مكان الزهرة، ولا الزهرة مكان عطارد، ولا العين حيث الأذن... إلخ. دون وجود المكان ليس ثمة محل لنظام، تحديد الموقع (المحل) هو التحديد الأول للعقل، التحديد الذى يقوم عليه أى تحديد آخر، بتمييز الأماكن تبدأ الطبيعة المنظمة، فى المكان وحده يتوجه العقل.

والسؤال "أين أنا؟" هو سؤال الوعى اليقظ كما يقول فويرباخ. وهو السؤال الأول للحكمة الدنيوية، فالحد فى المكان والزمان هو المهمة الأولى. أن تمييز الموقع (المكان) هو التمييز الأول الذى نعلمه للطفل والإنسان البدائى، ومن لا يبالى بالمكان يعمل أى شيء فى أى مكان بلا تمييز، تلك سمة غير العاقل، فالمجانين لا يبلغون العقل إلا بأن يرتبطوا بالمكان والزمان. ترتيب عناصر متميزة فى أماكن متميزة، افصل فى المكان ما هو منفصل فى الكيف والصفة(٩٢).

إن أهمية المكان الوجودية تظهر أيضًا فى فعل الإنسان، الذى يلتزم بمكان محدد وهو كما يقول فويرباخ يظهر عمل المؤلف: "الذى ينبغى عليه ألا يضع فى متن النص الشيء الذى يكون مكانه فى الهامش وعدم وضع شيء فى البداية يخص النهاية، فالتمييز والحد المكانيان جزء من عمل الكاتب. إن المسألة هنا هى مسألة مكان (محل) محدد، ونحن لا نتحدث عن التعين (الموضعى) فى المحل، فإذا أردت أن تصور مفهوميًا المكان فى واقعه، فإن فويرباخ يقول: إنه لا يمكن عزل المحل (الموضع) عن المكان.

إن السؤال "أين؟" يفجر مفهوم المكان. "أين؟" هو سؤال كلى - كونى، صالح لكل محل بلا تمييز، لكن هذا "الأين؟" هو كذلك معين، كل "أين؟" ممكن هو فى الوقت نفسه متضمن فى هذا "الأين؟" كلية المكان هى إذن فى الوقت نفسه متضمنة فى تحديد المحل. ولهذا السبب بالضبط ليس مفهوم المكان الكلى مفهومًا واقعيًّا وعيانيًّا إلا بشرط أن

يكون مرتبطًا بتحديد المكان(٩٣) وينتقد فويرباخ هيجل الذى لا يعطى المكان مثلما لا يعطى الطبيعة سوى تحديد سلبى، يعطى مقابل "الوجود - هنا" الإيجابى تعريف هو "لست هناك، إذًا إننى هنا" هذا الـ "ليس هناك" ليس إلا، الـ "هو هنا" الإيجابى. إن "هنا" ليس "هناك، شيئًا هو خارج شيء آخر، ذلك حد التمثيل فقط وليس حد فى ذاته. تلك خارجية يجب أن تكون موجودة. وهى غير ناقضة للعقل بل مطابقة له. بينما عند هيجل فإن هذه الخارجية تعين سلبى، لأنها خارجية، ما لا يجب أن يكون خارجيًا لأنه يعتبر المفهوم المنطقى بوصفه هوية مطلقة مع ذاته الحقيقة"(٩٤).

إن تفكير فويرباخ فى المكان يقوده إلى التفكير فى الزمان مما يجعله يربط بينهما: "إن خارجية الوجود المكانى هى وحدها التى تمثل حقيقة التمييزات المنطقية. ولكن لا يمكن التفكير فى الخارجية إلا من خلال التعاقب.. الفكر الواقعى فكر فى الزمان والمكان. حتى أن نفى المكان والزمان هو دائمًا ملك للمكان والزمان ذاتيهما، حين نرى إلغاء مكانًا، زمانًا ما، فذلك دائمًا وفقط لكى نكتسب مكانًا وزمانًا آخر"(٩٥).

إن فويرباخ هنا يتشابه مع فلسفة صمويل الكسندر (S. Alexanden 1938–1958) والفيزياء الحديثة حين يقول بعدم إمكانية التفكير فى الخارجية (المكان) إلا من خلال التعاقب (الزمان) وهى فكرة المتصل الزمان – المكانى (الزمكان) فالزمان هو شكل العالم.. "الزمان هل هو

شيء آخر سوى شكل العالم، الكيفية التى بها تتعاقب الكائنات أو الآثار المقررة للعالم"[٩٦].

وعند فويرباخ. فإن الحد الوحيد القادر على أن يوحد – طبقًا للواقع تحديدات متعارضة متناقضة فى كائن واحد هو الزمان. تلك على الأقل هى الحال فى الكائن الحى. ومن هنا أهمية الزمان فى الحياة، فى الوجود. ومن هنا فالفلسفة يجب أن تقوم على الوجود الزمانى. "إن فلسفة تضارب على الوجود بلا زمان هى بالضرورة ضد التجريبية، ضد العالم المحسوس[٩٧].

إن الزمان الفويرباخى المقابل للزمان العقلانى الكانطى، هو زمان إنسانى، إنه أقرب إلى الزمن النفسى الشعورى الوجودى. يقول: ".. بلا حد، زمن، عذاب ليس هناك كيف ولا قدرة ولا روح ولا حب، أن الوجود المحتاج فقط هو الوجود الضرورى"[٩٨]. يقترب فويرباخ فى حديثه عن الزمان فى "تأملات فى الموت والخلود" من الزمان الوجودى الشعورى: "فأنت فرد طالما أنت تشعر، إن يقين وجود الفرد يتمثل بالذات فى إحساسه فى إدراك المؤثرات، أن تكون فردًا، وأنت تكون ذا مشاعر، شيئًا واحدًا، إنك لا تستطيع أن تفرق بين الإحساس والزمان، فإن أنت ألغيت اللحظة الحالية، أى ألغيت الآن فأنت تلغى فى الوقت نفسه الإحساس، فأنت لا تشعر بإحساسات إلا بالزمان وفى الزمان وباللحظة وفى اللحظة"[٩٩].

إن الحديث عن الزمان فى هذا الموضع يذكرنا ببرجسون (H. Bergson 1859-1941) فى حديثه عن الديمومة يقول فويرباخ: عادة لا تمثل الوقت فى الزمان إلا بشكل خط مستقيم لا ينقطع وبلا نهاية فليكن، ولكن بالنسبة للحظة بعينها فإن أى نقطة من النقط اللانهائية التى يتكون منها يمكن أن تمثل بنقطة ماء (تتخذ الشكل الكروى) وهى تنفصل عن اتصال الخط المستقيم الذى يجرى دائمًا بلا إسراع ولا تأخير، فأنت لا تشعر إلا عندما تفصل نقطة الماء التى تمثل اللحظة عن هذه الحدود الضيقة تكون أنت بكل جوهرك وكل وجودك أن فرديتك كلها موجودة، كل أناك يستوعبه الإحساس باللحظة.. إن جوهر الإحساس موقوف، فهو لا يوجد إلا حيثما توجد اللحظات، أى تقسيمات الزمن(١٠٠)، وهو أيضًا يقترب من الزمان الوجودى، فالوجود لذاته كما يقول الوجوديون: زمانى فى جوهره. يقول: سارتر "إن الوجود لذاته هو وجود شكلين للزمانية: الزمانية الأصلية وهى التى تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزامن أو تاريخية، والزمانية النفسية وهى سلطة واقعية من الوحدات أو الوقائع النفسية المتعاقبة(١٠١).

إن هذه الالتفاتة الوجودية للزمان مهمة جدًا فى الزمان الواقعى الفويرباخى، وذلك نظريًا وعمليًا. إن الطبيعة إنسانية، والزمن إنسانى وفى افتقادًا للإنسان. معنى ذلك أن ضياع الإحساس بالزمن يعنى ضياع الإحساس بالسياسة والتاريخ، فالاهتمام بالزمان نظريًا له نتائج عملية فى السياسة والأخلاق. وفويرباخ على عكس انتقادات البعض، حين يؤكد

واقعية الطبيعة وبالتالى الزمان، فهو يؤكد السياسة الواقعية والتاريخ المعاش. وهذا ما يشيد به لينين فى "المادية، والمذهب النقدى التجريبى" واكتون فى "وهم العصر" الذى يستشهد كل منهما بفقرة مهمة أثرت تمامًا فى ماركس: تدور حول النتائج العملية للاعتراف بواقعية الزمان والمكان، اللذين يمكن للإنسان عن طريقهما أن يحقق شيئًا فى حياته؛ لأنهما المقاييس الأساسية للممارسة، فمن يستبعد الزمان ويخضع للأبدية يفصل نفسه عن السياسة ويخضع أمام الثبات المضاد لحركة التاريخ.

إن الاعتراف بالطبيعة واستقلالها وحقيقة الزمان والمكان يعنى الاعتراف بالإنسان الواقعى ودوره فى التاريخ والسياسة، والإنسان الذى يعد الماهية الواعية للطبيعة أو الطبيعة المتميزة، والذى ينقلنا إلى الموضوع الأساسى فى الدراسة وهو "الإنسان". يقول فويرباخ فى الفقرة [٤٠] من قضايا أولية: "نفى المكان والزمان فى الميتافيزيقا، فى جوهر الأشياء ينتج عنه فى العمل أوخم العواقب، من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك فى الحياة والحس، المعنى العملى. والمكان والزمان هما الحدسان الأوليان للعمل. إن شعبًا يطرد الزمان من ميتافيزيقاه ويؤلِّه الوجود الأزلى المجرد عن الزمان يطرد أيضًا منطقيًا الزمان من سياسته ويؤلِّه مبدأ الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ"[(١٠٢)] ومن هنا، فإن محاولة فويرباخ إزالة الوهم الخيالى الذى لا ينتمى لعالمنا بموضع الإنسان الفعلى والحسى هو تأكيد لموقع الإنسان السياسى والاجتماعى[(١٠٣)].

لقد استفاد ماركس من هذه الفكرة "الوعى بالزمان والتاريخ" التى أطلقها فويرباخ، ومن ثم استنتج أن الواقع التاريخى هو الذى خلق الدولة من المجتمع وليس الضرورة المنطقية. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الإنسان ومكانته فى الطبيعة حتى نصل إلى قلب الفلسفة الجديدة، فلسفة المستقبل ليتضح أمامنا مشروع فويرباخ كاملًا، وهذا موضوع الفصل القادم "الإنسان".

هوامش الفصل الثالث

1- Feurbach: Principles.. p. 245.

٢- د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجورد رائد الوجودية، ج ١ دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٢ ص ٧ – ٥.

3- Preliminary.. p. 161.

٤- ولتر ستيس: فلسفة هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٤٣١.

٥- المصدر نفسه، ص ٤١٤.

6- Fragments.. p. 270.

7- Preliminary.. pp. 155-156.

8- G. Watter; Dialectical Materialism, Trans by peter health, Routledeg and Kegan paul, London 1961, pp. 10-11.

9- Ibid., p. 11.

10- Preliminary.. p. 160

١١- ولتر ستيس: المرجع السابق ص ٤٢٨. وانظر هيجل: محاضرات فلسفة الدين ترجمة مجاهد عبد المنعم (في ٩ أجزاء) دار الكلمة، القاهرة ٢٠٠٢ – ٢٠٠٤.

ودراسة د. محمد عثمان الخشت: تطور الأديان عند هيجل ص ٢٦٠ – ٢٩٠ مجلة أوراق فلسفية العدد السادس، القاهرة ٢٠٠٠.

12- Preliminary.. p. 168.

١٣- جاردوي: كارل ماركس، جورج طرابيش، دار الأداب بيروت ط، ١٩٧٠ ص ٢٧.

14- Toward's a Critique.. p. 64.

15- Preliminary.. p. 176.

١٦- ارفون ص ٣٠.

١٧- ماركيوز: العقل والثورة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص ٢٦٤.

18- The Essence of Christainy.. pp. 226 – 227.

١٩- ارفون: فويرباخ ص ٩.

٢٠- المصدر نفسه ص ٢٢.

21- Preliminary.. p. 163.

22- Ibid., p. 165.

23- Ibid., p. 169.

24- Lectures on The Essence of Religion, p. 21.

25- Ibid., p. 26.

26- Ibid., p. 44.

27- Ibid., p. 104.

28- Ibid., p. 46.

29- Ibid., p. 116.

30- Ibid., p. 113.

31- Principles.. V.p. 7, Z.H., pp. 179- 180.

32- Fragments.. p. 285.

33- Ibid., p. 293.

34- Principles. V. 39-40, Z.H., p. 212.

٣٥- ماركيوز: العقل والثورة ص ٢٦٤، د. حسن حنفي، قضايا معاصرة ج٢، دار الفكر العربي، القاهرة ص ٤٩١.

٣٦- ماركيوز ص ٣٦٥، د. حسن حنفي: الموضع السابق.

37- Feurbach: Collected Works, vol. II, p. 318.

38- The Essence of Christianity, p. 28.

39- V.E. Lenin: Materialism and Empirico Criticism, pp. 2-25-39.

40- Ibid., p. 79.

٤١- الأيديولوجيا الألمانية، ص ٥٥.

٤٢- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ج ٤، ص ١٢٨.

٤٣- الأيديولوجيا الألمانية، ص ٢٥٥.

٤٤- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ج ٤، ص ١٢٥.

٤٥- يعتمد هذا النقد على الفقرة (٥٦) من قضايا أولية التي تقول: "تأملوا الطبيعة تأملوا الإنسان، تجدوا كل أسرار الفلسفة أمامكم" ص ١٦٢.

٤٦- انظر في ذلك "الأيديولوجيا الألمانية"، "العائلة المقدسة"، "مخطوطات ١٨٤٤".

٤٧- فرانز مهرنج: ص ٤٨.

٤٨- الموضع السابق.

٤٩- الأيديولوجيا الألمانية ص ٣٦، أوجست كورنو: المرجع السابق، ص ٢٥٠.

50- The Essence of Christianity..p.

٥١- الأيديولوجيا الألمانية، الموضع السابق، كورنو: الموضع السابق.

52- The Essence of Religion. Trans by Alexander loss. New York K. Butts and Co., 1873, pp. 54-55.

53- Ibid., p. 55.

54- Feuerbach: Samtliche Werke, Vol, III, pp. 518 – 520.

نقلا عن لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي ص ١٤١ – ١٤٢.

55- Feurbach: "Reponse A un Theologine" in A.H. Eweek "La Religion D'Apres Nouveile philosophite Allmand, p. 55.

56- Lectures on the Essence of Religion, pp, 54-55.

57- The Eessence of Religion, p. 2.

58- Ibid., pp. 7-8.

59- Ibid., pp. 9-10.

60- Ibid., p. 12.

61- Ibid., p. 16.

62- Lectures.. p. 38.

٦٣- ف.ج افانا سيف: أصول الفلسفة الماركسية ترجمة حمدي عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٥ ص ٢٧.

٦٤- ارفون: ص ٤٤ – ٤٥.

٦٥- المصدر السابق ١١٧.

٦٦- نفس المصدر ص ٤١.

٦٧- المصدر نفسه ص ٤٢.

٦٨- انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. مطبعة التقدم، موسكو.

٦٩- في عام ١٨٨٥ إصدار أحد الناشرين في شتوتجارت كتابا عن فويرباخ بقلم كارل ستارك وطلب محرر Neve Zeit من انجلز عرضاً نقديًا للكتاب ورحب الأخير بذلك لأنه يتيح له عرض رأيه ورأى ماركس في فلسفة هيجل والتأثير الذي كان لفويرباخ عليهم في فترة الاندفاع والعاصفة وكتب انجلز لهذه كتابه عن فويرباخ.

٧٠- الياس مرقص: مقدمة الترجمة العربية لمبادئ فلسفة المستقبل، دار الحقيقية، بيروت ١٩٧٥.

٧١- انجلز: المصد السابق ص ٤٧ – ٥٠. الأيديولوجيا الألمانية، ص ٥٦١.

٧٢- بول جانيه وجبريل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة، يحيى هويدي، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١ ص ١٠٨ وأيضاً ريردان، ص ٨٣ – ٨٤.

73- Kamenka. P. 98.

74- M. Cherno: His Introduction to the Essence of Faith, p. 8.

75- K. LOweth, pp. 81-82, Nathan Rathenstreich: Anthropology and Sensibility, in Revue International De philosophie pp. 336- 344.

76- Vogel, P. X, V.

77- Wladyslaw Talarkiewica: Nineteeth Century philosophy trans. By Chester A. Kiseel Wadswarth publishing company inc., Belmont California 1973, pp. 51-62.

٧٨- جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٧٥ ص ١٨٧.

٧٩- الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر ١٩٧٦.

٨٠- أرفون: هذه هي الفوضوية، محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة ١٩٥٣ ص ٢٣.

81- N. Berdyave: The Beginning The End, New York, p. 80.

82- B.M. Reardon, p. 82.

83- M. Henry: La Critique de la Relition et la Concept de gener dans l'essence du Chrisitianisme pp. 386 - 404.

وراجع عن ميشيل هنري كتاب جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، يحيى هويدي، فرانكلين، القاهرة ١٩٦٢.

٨٤- جارودي: النظرية المادية في المعرفة، إبراهيم قريط، دار دمشق د.ت ص ٥-٦.

٨٥- جون ماكوري: الوجودية، إمام عبد الفتاح إمام الكويت ١٩٨٢، ص ١٤٢ - ١٤٣.

٨٦- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧ ص ٥٠ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٨.

٨٧- وانظر أيضاً سارتر الوجود والعدم، عبد الرحمن بدوي، دار الأدب بيروت ١٩٧٥ ص ١٨.

٨٨- انظر د. يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار القاهرة ١٩٦٨. ود. أحمد عبد الحليم عطية: القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨.

89- Principles.. V. p. 60, Z.H. p. 233.

90- Preliminary.., p. 162.

91- Ibid., p. 163.

92- Ibid., p. 164.

93- Ibid., p.

94- Towards Critique, pp. 54-55.

95- Principles.. V. p. 61, Z.H., p. 235.

٩٦- انظر د. يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ١٦٠ - ١٦١.

97- Preliminary.. pp. 162 – 163.

98- Ibid., p. 163.

99- Feurbach: La Mort et l'mmortolite, Au –ce Que la Religion, Nouvelle philosophie Allemande, pairs 1850, p. 520.

100- Ibid., pp. 520 – 521.

١٠١- انظر رجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل. الدار البيضاء المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٧٥ - ١٧٧.

102- Preliminary.. p. 162.

103- M. Cherno, p. 8.

الفصل الرابع

الأنثربولوجيا الفلسفية

من "الثيولوجى" إلى الأنثربولوجى"

الفصل الرابع

الأنثربولوجيا الفلسفية

من "الثيولوجى" إلى الأنثربولوجى"

تتأسس أنثربولوجيا فويرباخ الفلسفية على نزعته الحسية ومذهبه الطبيعى، ويقدم مقابل مثالية هيجل المطلقة فلسفة المستقبل الإنسانية، فالفلسفة ترتبط أساسًا بالإنسان، بالجنس البشرى، ومن هنا كانت ضرورة إصلاح الفلسفة وتحويلها من المثال إلى الواقع، من الكلى إلى الفردى ومن المجرد إلى العينى.

ومثلما انتقلنا فى الفصول السابقة من المجرد إلى الحسى ومن المنطق إلى الطبيعة فنحن نتحول فى هذا الفصل من اللاهوت إلى علم الإنسان، من الثيولوجى إلى الأنثربولوجى. ودلالة هذا الانتقال التى نريد أن نشير إليها ليس التقليل من شأن الأول (الثيولوجى) بقدر ما هو الارتفاع والسمو بالثانى (الانثربولوجى). أى أن الهدف هو أن يصل الإنسان إلى أقصى كمالاته، تلك الكمالات التى زعمت الفلسفات المثالية واللاهوت أنه لن يجدها إلا فى السماء، ولكن ها نحن ذا، وفى فلسفة فويرباخ نلتقى بها فى هذا العالم، وهذا هو محور الفصل الحالى، وهو يدور حول الإنسان والطبيعة الإنسانية محددًا ماهيتها، موضحًا مفهوم الأنثربولوجيا الفلسفية، والأبعاد المختلفة للوجود الإنسانى.

بينما يدور الفصل الخامس حول أهم أبعاد الإنسان عند فويرباخ ألا وهو الدين. واهتمام فويرباخ بالدين يفوق اهتمام معظم الفلاسفة المعاصرين، فهو يريد الانتقال به من النص إلى القلب، ومن الإيمان إلى الحب كما يظهر فى تحليله السيكولوجى للدين، وسوف نتناول بعد ذلك الفن والجمال وذلك فى الفصل السادس والأخير، على الأخلاق والسياسة رغبة فى الانتقال من الفرد إلى المجتمع، وبه نصل إلى ختام تناول الفلسفة عند فويرباخ التى تهدف إلى تحويل الدين إلى سياسة، والتى نجد فيها تساويًا بين كون الإنسان كائنًا متدينًا وبين كونه كائنًا مدنيًّا، فالإنسان ليس "الأنا" فقط بل هو "الأنا والأنت"؛ المجتمع، الدول والتاريخ. بذا تتجاوز فلسفة فويرباخ كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التى تبدأ بالطبيعة والإنسان.

أولًا - الانثربولوجيا الفلسفية:

وسوف نعرض على التوالى للأنثربولوجيا الفلسفية، وماهية الطبيعة البشرية وخصائص وأبعاد الإنسان عند فويرباخ.

يقدم فويرباخ فلسفة تختلف عما سبقها من فلسفات، فهو فى مؤلَّفاته جميعًا يتجه نحو "إصلاح الفلسفة" ويؤكد ضرورة ذلك. ومن هنا تجيء "القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة" التى تكتمل فى "مبادئ فلسفة المستقبل" حيث يعلن فى آخر فقراتها: "أن محاولات الإصلاح

السابقة فى الفلسفة تتميز فقط بحسب نوعية الإصلاح أو شكله فقط، وليس بحسب جنسه، وأن أية فلسفة جديدة تريد أن توجد يجب أن تكون مستقلة وتستجيب لمطالب الإنسانية[١] فالإنسان هو الموضوع الأول للفلسفة ويؤكد فويرباخ دائمًا على أن الإنسان باعتبار أنه أساس الفلسفة، الإنسان العادى الذى لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفى"[٢].

وإذا كانت الفلسفة ترتبط أساسًا بالإنسان، بتاريخ الجنس البشرى فإن فلسفة فويرباخ بناءً على ذلك تعد علامة بارزة فى تاريخ الفلسفة، فهى نقطة تحول بين فلسفة هيجل والمثالية الألمانية والفلسفات المعاصرة التى تجعل الإنسان محورًا لها. وتظهر هذه النزعة الأنثربولوجية فى مقالته "ضرورة إصلاح الفلسفة" حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة، "فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشرى الذى قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة" وفلسفة أخرى لا تلقى بالًا إلى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة إلى حياة الناس"[٣].

ومن هنا يتساءل عما إذا كان تحويل أو إصلاح أو تغير الفلسفة أمرًا ضروريًا وكيف يمكن ذلك؟ وما معنى التغير أو إصلاح الفلسفة؟ هل هو مجرد بحث عن فلسفة جديدة مشابهة لما لدينا من فلسفات؟ أم أنه بحث عن فلسفة مختلفة جذريًا؟ والسؤال المهم الذى يطرحه فويرباخ هو

هل نظل فى فهمنا القديم للإنسان؟ أم ينبغى أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن؟"(٤).

وتعطى "مبادئ فلسفة المستقبل" الإجابة الأنثربولوجية التى أكدها فى "ضرورة إصلاح الفلسفة" أن مهمة فلسفة المستقبل هى أن ترجع الفلسفة من "مملكة النفوس الميتة" إلى "مملكة النفوس الحية المجسدة" وأن تنزلها من نعيم الفردوس السماوى إلى جحيم البؤس الإنسانى.

ويحدد فويرباخ أن ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض، إنما هو فهم إنسانى واستعمال لغة إنسانية.. وإذا كان التفكير والكلام والفعل بطريقة إنسانية ليس معطى إلا للأجيال القادمة، فإن علينا اليوم أن ننتشل الإنسان مما هو غارق فيه. وكانت مبادئ فويرباخ ثمرة لهذه المحاولة، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (الثيولوجى Theology) ضرورة فلسفة الإنسان (الأنثربولوجى Anhroplogy) وأن تؤسس نقد الأنثربولوجيا على نقد الثيولوجيا، ولذا فإن هذه المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة"(٥).

وإذا كان من الجائز أن نقول بوجود أنثربولوجيا قبل فويرباخ "من اليونان حتى هيجل" فإنها كانت فى المقام الأول "أنثربولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الإنسان كائنًا عاقلًا تتحدد ماهيته بالعقل الذى يعد المبدأ الذى ينطلق منه ويهتدى به فى حياته والذى كان يمثل فى الوقت نفسه الجانب الذى يمثل إنسانية الإنسان. ولكن هذا

المنطق التقليدى تغير بعد موت هيجل وبدأ العقل والمعقول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلى. وسار هذا المنحى فى خطوات متعرجة، وتأرجح بين الغموض والوضوح، بين التردد والحسم. ولكن تواجهه من العقل إلى الإرادة، ومن الإرادة إلى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه، ولا نكاد نصل إلى أواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه، وأصبحت معركة إنزاله عن العرش هى العامل المؤثر فى التطور الفلسفى(٦). وقد تحقق هذا التطور بوجود فويرباخ الذى أراد أن يجعل من الفلسفة دراسة للإنسان والذى جاء ليحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا وينكر ما فوق الحس وليعلن أن الجسد وحده هو البداية الحقيقية.

ونحن نعلم أن هذا التطور نفسه كان قد بدأ عند شيلينج خاصة فى فلسفته المتأخرة التى أوضحت أن الإرادة هى منبع الطاقة الحقيقية للإنسان وأن الفكر أو العقل قد أصبح عاجزًا بالقياس إليها، ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا، لكى يثبت أفكاره. ويمضى بنا هذا التطور إلى كيركجورد - (الذى يرتبط بها لا حصر له من ملامح الشبه بفويرباخ) ونصل إلى مفهومه عن "القلق"، فالقلق فى رأيه يكمن فى واقع الإنسان الذى يتحتم عليه وحده أن يكون عقلًا وجسمًا فى آنٍ واحد. وأن يحيا هذه الثنائية المتناقضة أو هذا التناقض الثنائى الذى يملؤه القلق، ويقضى على توازنه. وأخيرًا يأتى شوبنهور ونتيشه اللذان يختمان بدورهما تلك المرحلة من تطور الأنثربولوجيا الميتافيزيقية(٧).

إن البداية الحقيقية إذن هى الإنسان لا العقل المجرد، هى الحياة لا التفكير، هى تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعينى مقابل المجرد. وأهم هدف حققته فلسفة فويرباخ أنها رفضت لأول مرة - قبل كيركجورد وقبل وليم جيمس - شمولية المذهب الهيجلى من أجل الإنسان وأظهرت أن الوعى الكلى إنما هو وعى الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس "أنا" كانط وفتشه ولا مطلق "هيجل". والقضية الأساسية التى يؤكد عليها فويرباخ دومًا فى كل كتبه هى إنكار الخيال اللاهوتى للتأكيد على الجوهر والأصل الإنسانى.

ويتجلى برنامج فويرباخ فى إصراره على تحويل الثيولوجى إلى أنثربولوجى، ذلك التحويل الذى اضطلعت فلسفة المستقبل به، وأصبح يمثل المهمة التى أخذت على نفسها إنجازها، وقبل الحديث عن فكرة التحويل أو الرد Reduction هذه ينبغى لنا تقديم توضيح بسيط - هذا مكانه، وهو التأكيد على ضرورة تناول أفكار فويرباخ الفلسفية والدينية فى سياقها التاريخى الحضارى فى الفلسفة الغربية وبخاصة فى المثالية الألمانية عند هيجل وفشته وشيلينج، أيضًا فى سياق الدين واللاهوت المسيحى وخاصة فى الحركة البروتستانتية الجديدة فى ألمانيا؛ مما يتيح لنا أن نزعم أن فويرباخ فى تحليله للدين واللاهوت ربما يكون أكثر قربًا له من غالبية اللاهوتيين المعاصريين - وهذا ما يمكن أن نجده فى إطار كل دين، حيث يتجاوز الدين نطاق التفسير اللغوى والحرفى إلى فهم حضارى أشمل.

من فويرباخ يبدأ الاهتمام بالإنسان وتتأسس الأنثربولوجيا الفلسفية، أو على الأقل تتحدد المعالم الرئيسية لهذه الفلسفة الأنثروبولوجية، فبانحلال الهيجلية ظهر تيار فكرى قوى يطالب بالاهتمام بالإنسان، وأنْ شئنا الدقة فإن هذا الاهتمام لم يكن نتيجة انحلال الهيجلية وإنما كان أقرب إلى السبب فى ذلك أو الباعث على هذا الانحلا،ل ويرجع ذلك إلى ظهور فويرباخ الذى نبذ المثالية المطلقة، فمثل بذلك فترة انتقال حاسمة، إذ كان جسرًا عبر عليه التفكير الفلسفى من المطلق إلى الإنسان بلحمه وعظمه وحدوده، و"مبادئ فلسفة المستقبل" لا تتخذ كمبدأ لها المجرد بل وجود الإنسان الحقيقى. وكان فويرباخ يأمل على العكس من كانط أن يجعل الكائن الكلى – لا الإدراك البشرى – بداية التفلسف.

وفى رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان، إذ يقول: "إن الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان الموضوع الكلى، وبالتالى تجعل الأنثربولوجيا العلم الكلى". وهكذا فإن الرد الأنثربولوجى – أى رد الوجود Being إلى الوجود البشرى – قابل للتطبيق، ويمكن للمرء أن يقول: إن هيجل بالوضع الذى وضع فيه الإنسان يسير وفقا لقصة الخلق الأول وهى الإصحاح الأول فى سفر التكوين حيث خلق الإنسان فى النهاية أخيرًا مكانه فى الكون ولكن بطريقة لا تجعل الخلق أمرًا قد انتهى أو فرغ منه فحسب، بل اكتمل فى مغزاه بظهور الله. بينما يسير فويرباخ – كما يقول مارتن بوبرM.Buger – وراء قصة الخلق الثانيه وهى الإصحاح الثانى من سفر التكوين، أى خلق التاريخ، حيث لا يوجد

سوى عالم الإنسان، الإنسان فى مركزه يوجد معطيا كل الكائنات الحية اسمها الحقيقى بشكل لا يوجد فى أية أنثربولوجيا سابقة"(٨).

وقد كان هيجل قد وضع نهاية التعريفات الميتافيزيقية المجردة تلك التى كانت تعرف الإنسان من وجهة نظر المطلق. أما مع فويرباخ فقد بدأنا ننظر للإنسان من وجهة النظر الأنثربولوجية، وجهة النظر المحددة للفرد ومن هنا فإن معالجة أنثربولوجيا فيورباخ الفلسفية مهمة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا. والإنسان عند فويرباخ يمثل الموضوع الأسمى للفلسفة وهو لا يقصد به، الإنسان الفرد، بل الإنسان مع الإنسان أو اتصال "الأنا" و"الأنت"، فكما يقول فويرباخ: الإنسان الفرد فى ذاته لا يملك كينونة الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا أو كائنا مفكرا. فكينونة الإنسان لا توجد إلا فى المجتمع، فى وحدة الإنسان بالإنسان، تلك الوحدة التى تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين الأنا والأنت"(٩).
وإذا كنا نقف عند ماركس فى منتصف التمرد الأنثربولوجى كما يقول مارتن بوبر، فإن ذلك يرجع إلى أن ماركس لم يتبين فى مفهوم المجتمع عنصر العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت، وعارض ما اسماه "الفردية غير الواقعية" بـ "جماعية كانت غير حقيقية "باكتشاف الأنت الذى أطلق عليه "الثورة الكوبرنيقية فى الفكر الحديث"(١٠) وهو حدث له نفس نتائج الاكتشاف المثالى للأنا، وقد أدى ذلك إلى بداية جديدة فى الفكر الأوروبى متخطيا الإسهام الديكارتى فى الفلسفة الحديثة. وقد بين مارتن بوبر أن هذا الكشف الفويرباخى قد أعطاه قوة دافعة شبابه، وإن

اعتماد نيتشه على الرد الأنثربولوجى كبير، وأن تأثير فويرباخ على هذا الأخير عميق للغاية، وأن كان نيتشه لم يصل إلى ما وصل إليه فويرباخ(١١).

وبالنسبة إلى فويرباخ فإن التحول الأنثربولوجى يرتبط بمهمة الفلسفة، وهى العودة إلى الطبيعة والإنسان، وهذا الهدف يتحقق بنقد مزدوج لكل من المثالية واللاهوت. فكما أنا الروح المطلق الهيجلى ليس إلا الروح المحدود بعد تجريده عن ذاته، تمامًا (مثل الكائن اللامحدود) فإن اللاهوت ليس شيئا آخر سوى الوجود المحدود مجردًا"(١٢). وكما أن اللاهوت يبدأ بشطر الإنسان لكى يعيد فيها بعد إعلان تماثل جوهره المنقسم مع نفسه، كذلك يبدأ هيجل بتجزئة الجوهر البسيط المتماثل مع ذاته، جوهر الطبيعة والإنسان لكى يجمع فيها بعد على نحو تعسفى ما كان قد فصله أيضا على نحو تعسفي(١٣) وينتج عن هذا كما يبين فويرباخ فى الفقرة [١٣] من قضايا أولية: " أن جوهر اللاهوت هو جوهر الإنسان متعاليا موجودا خارج الإنسان، وجوهر منطق هيجل هو الفكر متعاليا، فكر الإنسان خارج الإنسان"(١٤).

وكانت القضية الاولى أوضح تعبير عن ذلك وأقواه حين قال فويرباخ: "إن سر الثيولوجى هو الأنثربولوجى، لكن سر الفلسفة التأملية هو اللاهوت، اللاهوت التأملى الذى يتميز عن اللاهوت الشائع فى كونه يجعل الجوهر الإلهى عيانيًّا وواقعيًّا فى الوقت الذى كان الآخر،

أى (اللاهوت الشائع) ينفيه إلى ما وراء هذا العالم"(١٥). ومن هنا فإن مهمة الأزمنة الحديثة هى تأنيس الله وجعله واقعيًّا، تحويل ورد الثيولوجى إلى أنثربولوجى"(١٦).

ويمكن بيان ذلك فى المصادر التى تابعها فويرباخ، وكان عمله تطويرًا لها، وهى كتابات لوثر والبروتستانتية بوجه عام، التى قدمت النمط العملى لهذه "الأنسنة" فالإله الذى هو إنسان، الإله الإنسان، أى المسيح هو إله البروتستانتية، التى لم تعد تهتم بـ"الله فى ذاته" كما فى الكاثوليكية، بل تهتم "بالإله من أجل الإنسان" وبهذا تحولت من ثيولوجيا تأملية إلى أنثربولوجيا مسيحية"(١٧).

وإذا كان الله بوصفه كائنًا روحيًّا فى متناول العقل أو الفهم وحدهما وموضوعًا بالنسبة لهما وحدهما، فهو ليس شيئا سوى جوهر العقل نفسه الذى يتمثله اللاهوت فى شكل كائن مستقل متميزًا عن العقل. والدليل الذى يقدمه فويرباخ على أن الوجود الإلهى هو جوهر العقل يقوم فى أن تعينات أو خصائص الله ليست تعينات للحساسية أو التخيل بل خصائص للعقل. والقول بأن "الله هو الكائن المستقل الموضوعى، الذى لا يحتاج إلى أى كائن كى يوجد، وبالتالى هو موجود من ذاته وبذاته" وهذا التحديد المجرد والميتافزيقى ليس له معنى وواقع إلا كتعريف لجوهر العقل، فاللاهوتى والفيلسوف التأملى كما يقول فويرباخ يتصوران الله من وجهة نظر الفكر، ومن هنا لا شيء يمنعهما من أن يماثلا بين الكائن الموضوعى والكائن الذاتى (الفكر)(١٨).

وتنبع قضية فويرباخ من هنا، فالضرورة الداخلية التى تريد تحويل الله من كونه موضوعًا للإنسان ليصير ذات الإنسان وآناه المفكر تنتج مما سبق. وإذا كانت هذه الخطوة تمت بالنسبة للفيلسوف التأملى، أى الانتقال من اللاهوت الشائع إلى لاهوت الفلسفة التأملية، فإن الخطوة التالية مباشرة التى يقوم بها الفيلسوف الأنثربولوجى هى مهمة العصر الحالى، وبالتالى إذا كان الله موضوعًا للإنسان، فإن جوهر هذا الموضوع يعبر عن جوهر الإنسان ذاته.

ومهمة فويرباخ كما حددها هى (تحويل الثيولوجى إلى انثربولوجى) يعبر عنها فى بداية المحاضرة الثالثة من محاضراته فى هيدلبرج، يقول: "الثيولوجى هو الأنثربولوجى فى موضوع الدين، والذى نطلق عليه ثيوس Theos باليونانية و Catt بالألمانية لا يعبر سوى عن جوهر الدين[١٩]. ويوضح كارل بارث K.Barth ذلك بقوله: "إننا نسيء فهم فويرباخ إذا نظرنا إلى كلمة "سوى" فى العبارة السابقة على أنها تقليل من شأن الدين واللاهوت أنها جوهر الإنسان الذى يؤكده فويرباخ بكل حماسته وطاقته كشيء مناقض للاهوت وللفلسفة التأملية. وعندما يشبه فويرباخ الله بجوهر الإنسان، فإنه يكِنّ لله أقصى احترام وتبجيل ممكن: "دعنا الآن نستمع إليه وهو يقول: "من هو "الله" وما هى حقيقته؟ إنه الإنسان، الإنسان أى "الأنا والأنت". ويوضح فويرباخ ذلك بطريقة تفصيلية بقوله: "إن الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكمالات، إنما هو صورة شاملة تهدف إلى إفادة الشخص المحدود، وهو صورة لصفات

الإنسان موزعة بين البشر متحققة ذاتيًّا فى صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم.

وبالرغم من أن الإطار الدينى الذى انطلق منه فويرباخ هو الديانة المسيحية، من أجل تطوير بعض المفاهيم البروتستانتية متابعًا لوثر. وهو فى هذا لا يناهض اللاهوت البروتستانتى كما يرى بارث K.Barth فإننا نرى رغم ذلك هجومًا شديدًا عليه من رجال اللاهوت الغربيين. ويرى فويرباخ أن سبب هذا الهجوم ليس "تحويل الثيولوجى إلى أنثربولوجى" فقد تحول اللاهوت منذ زمن إلى مسيحولوجيا Chrstology والمسيحولوجيا هى الأنثربولوجيا الدينية الموحاة (الموحى بها)، أى المذهب الإنسانى الموجود داخل الثيولوجيا، ولكنه يرى أن سبب هذا الهجوم، هو بعض التمييزات الأساسية لحقائق المسيحية.

ويعطى فويرباخ مثالًا لذلك "نظام الرهبنة" وهى عمل اختيارى وعفوى مسموح به، يولد من حب صوفى لله، يوجد مكتملًا فى انسجام مع ماهية الدين المسيحى، فالمسيحيون المحدثون يصيحون بأنهم يريدون الزواج بل تعدد الزوجات، ومع ذلك فهم يملكون الطموح الفردى لأن يكونوا مسيحيين طيبين. ومع ذلك يتهمون فويرباخ حين يحاول حل هذه المعضلة بأنه مجدف مبتدع يقول: إن "الرهبنة سر المسيحية الحقيقية" الباطنية وأن جوهر المسيحية لا يتعارض مع المشاعر والجسد، فلأى دين يقدس الحب أساسًا إنسانيًّا بالتأكيد"(٢٠).

ويتفق "برديائيف Berduaev" مع فويرباخ فى ذلك حين يؤكد "الأنثربولوجيا" الفلسفية المتمركزة حول الإنسان مقابل مزاعم اللاهوتيين، ففى كتابه "الثورة الروسية" يقول: "زعم رجال اللاهوت دائمًا أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوحى متجاهلين هذه الحقيقة، أن الوحى لأجل الإنسان"[٢١]. إن الفلسفة انثربولوجيا ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشعر، وعلى الرغم من أنها تناصب النزعة الفلسفية العداء، فإنها لا تستطيع أن تهاجم الأنثربولوجيا دون أن تعرض وجودها للخطر، فالطبيعة الإنسانية وإمكانياتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة الفلسفية الحقة"[٢٢].

وتبين هذه الشهادة من فيلسوف وجودى (مسيحى) أن الأنثربولوجيا نبعت من المسيحية. فالارتباط التقليدى بين فكرة الإنسان والعقيدة المسيحية فى الإله المجسد، أدى إلى اعتبار الإنسان مكتفيًا بذاته، وإذا كانت فكرة الإنسان والإنسانية مرتبطة أساسًا بالمسيحية فإن مجرد صفة الإنسانية تستحق الدراسة حتى لو فقدت أساسها المسيحى كما يقول لوفيت LÖwth، ومن هنا رأى فويرباخ ضرورة أن تتحول العقائد من اللغة اللاهوتية إلى واقع حى من وحى الوجود الإنسانى. ويعارض فويرباخ تحويل المسيحية، المسيح إلى إله، لأن اهتمامنا يجب أن يتركز فى جعل الله (المسيح) إنسانيًّا، وذلك لأن مشكلة المسيحية ليست مشكلة ميتافيزيقية وإنما مشكلة تاريخية وسيكولوجية[٢٣].

ومن هنا يتقدم فويرباخ بمهمته الأساسية، وهى "تأنيس الإله" أى النظر إلى المسيح (الإله المسيحى) نظرة إنسانية باعتباره ليس "إلهًا – إنسانًا" أو "إلهًا" فقط وإنما باعتباره "إنسانًا"، فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنسانى، ومذهب شمولية الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة والمذهب التجريبى يحكم على الله بمعيار النزعة العلمية فى الإنسان وتنظر المثالية إلى الله وإلى الطبيعة بوصفهما وجهين لروح كلية واحدة. ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه الإنسانى، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التى تدفعه إلى النتيجة المحتومة التى تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان، وكل ما هو فوق الطبيعى إلى الطبيعة وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائى نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلق، ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هى تأنيس الروح المطلق بصورة تامة"(٢٤).

وتظهر مهمة فويرباخ فى كتبه وفى ردوده على الانتقادات الموجهة إليه. وإنْ كنا قد أشرنا إلى هجوم اللاهوتيين عليه، فقد هاجمه أيضًا اليسار الهيجلى خاصة باور وشترنر اللذان انتقدا أنثربولوجيته ووجدا فيها نزعة لاهوتية جديدة. كما نجد ذلك فى كتاب باور "القضية الصالحة للحرية وقضيتى الخاصة" فى مقال "خصائص لدفيج فويرباخ" وأيضًا فى كتاب شترنر "الأوحد وما يخصه" ١٨٤٤ الذى نريد أن نتوقف عنده لبيان جدل فويرباخ وشترنر كما ظهر فى مقال الأول "ماهية المسيحية فى علاقاتها بالأوحد وما يخصه"(٢٥).

ومما لاشك فيه أن كتاب شترنر يحتوى على نقد مهم لأنثربولوجية فويرباخ، ذلك أن شترنر يلقى ضوءًا ساطعًا على التناقض الأساسى الذى يعانى منه كتاب فويرباخ. ورغم أن الأخير لا يقر صراحة بصحة انتقادات شترنر فإنه مع ذلك يبدى تقديره له فى رسالة كتبها لأخيه فى نهاية ١٨٤٤ يقول فيها عن كتاب "الأوحد وما يخصه": "إنه كتاب يصل فى روحانيته وعبقريته إلى أقصى الحدود، كتاب من شأنه أن يغوص فى حقيقة الأنانية ولكن على شكل مثير وغير كامل ومحدد خطأ. أما هجومه ضد الأنثربولوجيا وخاصة ضدى فإنه يستند إلى عدم فهم وإلى تسرع، إننى أوافقه باستثناء نقطة واحدة، لأنه لم يسمنى فى الجوهر"(٢٦).

وبما أن نقد شترنر هذا قد وجد آذانًا صاغية كثيرة، ولاسيما بين الهيجليين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فويرباخ حتى ذلك الحين ناطقًا باسمهم، وبما أن فويرباخ نفسه قد شعر بأنه مركز للشكوك، فقد قرر أن ينشر رفضًا تفصيليًّا لانتقادات شترنر وهو النص الذى يحمل عنوان "ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه" ١٨٤٥ الذى يتألف من ١٨ مقطعًا منفصلًا ردًّا على هجمات شترنر" وبالنظر إلى أهمية هذا النقد والرد عليه فإن تناوله هذا يتيح لنا توضيح مهمة فويرباخ الأساسية فى "رد الثيولوجى إلى أنثربولوجى".

يرى شترنر أن التحرر الذى يسعى فويرباخ لحمله إلينا هو تحرر لاهوتى: "إننا فى جهلنا لجوهرنا الخاص قد بحثنا عن هذا الجوهر فى (الما

وراء) ولكن نفهم الآن بأن الله هو جوهرنا وأن نعيده من الما وراء إلى الحياة الدنيا"(٢٧).

إن تحليل شترنر للمغزى الدينى والتأليهى لتحليلات فويرباخ يؤكد فهمنا لتلك الفلسفة التى تعد صرخة لتصحيح فهم المسيحية للإله "فما دفع فويرباخ إلى طرح تصوره هذا هو اليأس من تلك المعتقدات التقليدية التى أراد إزاحة الأوهام عنها وبيان جوهرها الحقيقى" استنادًا إلى قوة اليأس هذه يمس فويرباخ محتوى المسيحية، لا لكى يرفضه، بل لكى يستولى عليه، لكى ينتزعه من سمائه بجهد أخير، ذلك المحتوى الذى كثيرًا ما رغب وأبدا لم يدركه، أو لم يضع يده عليه أحد، وليحتفظ به إلى الأبد. أليس هذا عبارة عن تصرف مستلهم من اليأس الأخير، تصرف نابع من الوقوف أمام الموت أو الحياة، وأليس هذا فى الوقت نفسه حنينا إلى رغبة فى الماوراء، إنها الرغبة والحنين اللذان يستشعرهما المسيحيون"(٢٨).

وفى كتابه لا يحدد فويرباخ لنفسه مهمة أخرى سوى إعادة الله أو الدين إلى أصلهما الإنسانى، وإحلالهما فى الإنسان نظريًا وعمليًا عبر هذا التحويل (الرد). وهذا ما يؤكده فى "جوهر المسيحية" حيث يبين أنه لم يقم إلا بمهمة تحويل اللاهوت إلى أصله الإنسانى، وبهذا الرد فإن الدين يقدم الماهية الخاصة بالإنسان أو الماهية المجردة للنوع الإنسانى ككينونة خارجية تعلو الإنسان، فقد أنكر فويرباخ كل ما ليس ذا أصل إنسانى (أو طبيعى) فى الدين جاعلًا فكرة الله نفسها مثلًا أعلى وضعه الناس أنفسهم؛ وفاء باحتياجات التجربة البشرية"(٢٩).

فالله انعكاس للإنسان ذاته وهو الكتاب الذى يسجل فيه الإنسان أسمى مشاعره وأفكاره ويحتفظ فيه بالأسماء والأشياء المحببة إلى نفسه والتى يقدسها، والفكرة التى تلخص كل الحقائق التى تتسم بالكمال هى أن الإله يسعى إلى الخير المتناهى للفرد[٣٠]. ويشير هذا التعريف الذى يقدمه فويرباخ إلى بعض الخصائص النوعية Generic فى الإنسان اللازمة لإدراكه الذاتى للنوع (الإنسانى) وأن فكرة الله ترجع فى تصوره إلى المقولات الخاصة بالإنسان النوع.

إنها أصداء نبوءة جديدة غريبة كما يقول البيركامى فى الفصل الذى عقده فى كتابه "المتمرد" على "قتلة المسيح" Les Delcides ويقصد بهم خلفاء هيجل الذين خرجوا بنتائج حاسمة من عبارته الغامضة أن الله بدون إنسان ليس أكثر من إنسان بدون إله... وقد انْصَبَّ عمل فويرباخ فى "جوهر المسيحية" على التدليل على الفرق بين ماهيته الإنسانية وبين الفرد مرجعًا الله إلى الإنسان، فالغموض فى فكرة الله ليس إلا الغموض الذى يغلف به الإنسان حبه لنفسه. لقد أحل فويرباخ الفردية محل الإيمان والعقل محل الإنجيل والسياسة محل الدين والأرض محل السماء. وعندما تحل كل المتناقضات التاريخية سيكون الإله الحقيقى، الإله الإنسانى هو الدولة وحينئذ يصبح الإنسان الإنسانى أو البشرى homo homini هو الإنسان إله للإنسان homo homimideus وهذه الفكرة هى الأساس الذى يقوم عليه العالم المعاصر، تلك أصداء النبوءة الجديدة الغريبة التى يشير إليها كامى بعبارته الأدبية فى المتمرد[٣١].

وينبغى أن نقف وقفة مع تعبيره "الإنسان إله الإنسان" حيث نجده فى الفقرة الرابعة من رد على شترنر ينكر أن يكون لله (المسيح) أى كيان مغاير للإنسان، أو أى وجود متعالٍ عليه بنفس المعنى الذى يوجد به إله اللاهوت أو إله الفلسفة التأملية، ويشير إلى أن الدين نفسه لا يفهم لحساب الفلسفة التأملية أو اللاهوت اللذين يفهمان الدين خطأ، فالإيمان بالله – حقيقة ملموسة جدًّا وليست خيالًا عند المؤمنين – وهو ليس إلا الإيمان بالإنسان نفسه، فالإلهى لا يكون إلهيًّا، والله لا يكون إلها فى ذاته ولكنه الوجود الإنسانى المحب لنفسه، فالإنسان لا يعرف إلهًا غير ذلك الذى يعرفه ويتجه إليه، يقول فويرباخ: "الله هو الكائن الذى يحقق أمانى البشر ويشبع حاجات الإنسان أيًّا ما كانت طبيعتها.. هل أنت تشفى المريض؟ هل تشبع الجائع؟ إذن أنت تكون بالنسبة له رجلًا خيرا، وبلغة شاعرية تكون له (إلها)، لأن من يصنع سعادة الإنسان يسميه مادحًا إلها، كما يقول الرجل للمرأة التى يحبها: أنت معبودتى، فالدين، "شعر مرهف" وعلى ذلك يكون الإنسان هو الإله الأعلى للإنسان"(٣٢).

وفى هذه النقطة نستطيع أن نلمح وجوه شبه بين فويرباخ وبرديائيف الذى تحمس له ورأى فيه فيلسوفًا وجوديًا نصيرًا للإنسان. كما يتضح ذلك فى قوله فى "الحلم والواقع": "أنا بطبيعة الحال صاحب نزعة إنسانية وما دمت أؤمن بقدسية الإنسان وبالتالى بإنسانية الله، فأنا فى الواقع أؤمن بأن الله أكثر إنسانية من الإنسان أو بأن الله إنسانى(٣٣) ومن هنا اهتمام برديائيف بالأنثربولوجيا "كان همى الأول والأساسى ذا

طابع أنثربولوجى"[٣٤] ويضيف موضحًا.." على الرغم من أننى لم أكن من أتباع فولتير يومًا ما، إلا أننى كنت أشاطره اهتمامه بتحرير الإنسان، بل أشاطره أيضًا ثورته على الدين[٣٥]. ولقد كنت طيلة حياتى متمردًا. فهل يمكن أن يتمرد الإنسان على الله! إن من المحال التمرد بدون الرجوع إلى قيمة عُلْيَا، ولذا فإن الملحدين المجاهدين يتمردون فى نهاية التحليل – باسم الله وإن لم يشعروا بذلك، أى أنهم يتمردون على الأفكار والمعتقدات التى يصوغها الناس عن الإله، أى على الإلهة المزيفة، لا على الله نفسه[٣٦]. وقد ظهر هذا الاتجاه عند برديائيف فى كتابه "معنى الفعل الخَلَّاق" الذى يظهر قبل كل شيء اهتمامه بمشكلة الإنسان "ومن أجل هذا، فأنا أعتبر نفسى أنثربولوجيًّا أكثر من كونى لاهوتيًّا"[٣٧].. لقد صرت مسيحيًّا لأننى كنت أبحث عن أساس أعمق وأصدق للإيمان بالإنسان[٣٨].

يقترب برديائيف من فويرباخ ويفسر فلسفته تفسيرًا وجوديًّا فهو "من الفلاسفة الوجوديين"[٣٩] يظهر ذلك من حقيقة أن تطور الفلسفة من مذهب هيجل إلى نزعة فويرباخ له دلالة؛ لأنه يشير إلى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة إلى الفلسفة الروحية للإنسان"[٤٠] وكل منهما: جعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته وتفكيره. "وقد خطأ فويرباخ خطوات إيجابية فى هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان"[٤١].

ويؤكد ماركيوز أن كل الفلسفات الصادرة كرد فعل على مذهب هيجل قد سارت فى طريق واحدة، هو نفى الفلسفة والبدء بالوجود الإنسانى بلحمه وعظمه، هذا الوجود الذى يبحث عن الحقيقة ويحاول تحقيقها، لم يعد العقل وسيلة التحرر، بل أصبح تحرر الإنسان مرهونًا بالإنسان نفسه، أصبح نفى الفلسفة يعنى عند كيرجوورد وجود الإنسان المنعزل وعند فويرباخ (تأنيس) الله أو (تأليه) الإنسان، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة اللازمة لحياة الإنسان حرة بحق(٤٢).

ثانيًا- ازدواجية الطبيعة البشرية:

إذا كان مقصد فويرباخ أن يجعل الحديث فى الدين يدور حول الإنسان بعد أن كان محوره الله. وأن يبين أن الموضوع الحقيقى والوجود الحقيقي الذى يبحثه ويهتم به هو الإنسان، فإن ذلك يرجع فى اعتقاده إلى أن الإنسان هو منطلق الدين نفسه. "إن الدين لا يعتقد بشيء آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية"(٤٣). ولنا أن نتوقف هنا للسؤال عن ماهية هذه الطبيعة البشرية عند فويرباخ، تلك التى أفاض فى الحديث عنها فى مقدمة "جوهر المسيحية". والإجابة الأكثر شيوعًا هى "الوعى" الذى يميز الإنسان عن الحيوان "أن ما يميز الإنسان ليس مجرد الوعى، ولكن حقيقة أن الإنسان موجود كلى غير متناه، ولا مقيد بل حر، لأن الكلية وعدم التحديد والحرية لا يمكن فصلها وهذه الحرية لا توجد فى قدرة خاصة فى الإرادة مثلما لا تكمن الكلية فى قوة خاصة من قوى التفكير فى العقل، فهذه الحرية وتلك الكلية تمتد عبر الوجود الكلى للإنسان"(٤٤).

وإذا كان الوعى هو ما يميز الإنسان من الحيوان، فإن الوعى هنا لا يقصد به الوعى المحدود أو الوعى الفردى، لأن الوعى يعنى أيضًا الإحساس بالنفس أو بالذات كفرد، والتمييز بالحواس، وإدراك الأشياء الخارجية والحكم عليها طبقًا لإشارات محسوسة واضحة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره فى الحيوان. ولكن الوعى بمعناه الدينى يدل على شيء آخر. إذ لا يوجد إلا عند الكائنات التى تعتبر نوعها وطبيعتها الجوهرية موضوعًا لفكرها، وهى الكائنات البشرية. فالحيوان فى الواقع يعى ذاته كفرد، ولذا فإن لديه الشعور بذاته كمركز لإحساسات متتابعة، ولكنه لا يعى نوعه، ومن ثَمَّ ليس لديه ذلك الوعى الذى نتحدث عنه. أما فى الإنسان حيث يوجد هذا الوعى، توجد قدرته على العلم؛ فالعلم هو التعرف على (النوع). فى حياتنا الخاصة لنا علاقة بالأفراد. أما فى العلم فإن لنا علاقة بالنوع، فالكائن الذى يمثل نوعه وطبيعته موضوع لفكره هو فقط الذى يمكنه أن يجعل الطبيعة الأساسية للكائنات الأخرى موضوعًا لفكرة، ومن هنا كان للحيوان حياة واحدة، أما الإنسان فله أكثر من حياة، بل إنه فى الحيوان تتساوى حياته الداخلية والخارجية، أما الإنسان فله حياته الداخلية وحياته الخارجية. "والحياة الداخلية" هى التى تتعلق بنوعه وطبيعته بصفة عامة متميزة عن فرديته، أما الحيوان فلا يستطيع ممارسة أية وظيفة لها علاقة بنوعه ولا أن يستعين بفرد آخر غير ذاته، عكس الإنسان الذى يؤدى وظائف الفكر والكلام دونما فرد آخر، هذه "الوظائف" تدل على وجود علاقة بينه وبين الآخرين، فالإنسان هو

"أنا" و"أنت" إذ يمكنه أن يضع نفسه مكان إنسان آخر. ولهذا السبب فإن نوعه وطبيعته – ليس فرديته فقط – يشكلان موضوع فكرة(٤٥).

ونظرًا لأن الدين يتماثل identical مع الخاصية المميزة للإنسان، فإنه يتحدد مع وعيه بذاته ووعيه بطبيعته، ويوضح فويرباخ ذلك ببيان أن الدين بصفة عامة هو الوعى باللامتناهى، ولذا فإن الدين لا يمكن أن يكون شيئا سوى وعى الإنسان بذاته، ليس باعتباره كائنًا متناهيًا محددًا، وإنما باعتباره طبيعة غير متناهية. فالكائن المحدد ليس لديه أية إشارة أو وعى بالكائن اللامحدود، وذلك لأن حدود طبيعته هى حدود وعيه، ويوضح فويرباخ ذلك بأن يضرب مثالًا بوعى الفراشة التى تقصر حياتها على نوع معين من النبات، لا يتعدى حدود ذاته، وفى الواقع أن الفراشة تميز بين هذا النبات والنباتات الأخرى، ولكنها لا تعرف أكثر من ذلك، إنه وعى مُتناهٍ، ولأنه وعى متناه لا يخطئ ونحن لا نسميه "وعيًا" بل نسميه غريزة instinct فالوعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يتحد مع الوعى باللامتناهى اللامحدود، فالوعى المحدود ليس وعيًا؛ إذ إن للوعى طبيعة غير محدودة. فوعى اللامتناهى إنما هو الوعى بلا تناهى الوعى، ووعى الذات باللامحدود يعنى الوعى بموضوع لا محدودية طبيعتها(٤٦).

ما هى إذن طبيعة الإنسان الذى يعى عن طريقها؟ وما هو التمييز النوعى للإنسان أى ما يميز تلك الطبيعة الإنسانية؟

يعطى لنا فويرباخ تحديدًا ذا مغزى، حيث يحدد طبيعة الإنسان

الواعية فى ثلاث قوى أساسية هى: العقل والإرادة والوجدان. "قوة الفكر، وقوة الإرادة، وقوة العاطفة تنتمى جميعًا إلى الإنسان الكامل Complate man، الأولى هى نور العقل والثانية طاقة الشخصية والثالثة هى الحب. وهذه القوى كمالات، كمالات الوجود الإنسانى. بل أكثر من ذلك، أنها الكمال المطلق للوجود، فالإرادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات، فالإنسان وجد ليفكر وليحب وليريد، فنحن نفكر من أجل التفكير لكى نكون أحرارًا، فالوجود هو الوجود من أجل التفكير والحب والإرادة، هذا وحده هو الحقيقى والكامل والإلهى الذى يوجد من أجل ذاته، فالثالوث المقدس فى الإنسان يسمو فوق الإنسان الفردى يمثل وحدة العقل والحب والإرادة"(٤٧).

ويشعرنا حديث فويرباخ بالذاتية الخالصة، فهو حين يتساءل: كيف يتسنى للشاعر أن يقاوم الشعور، وللمحب أن يقاوم الحب وللمفكر أن يقاوم الفكر، ويجيب إجابة تجعل من هذه القوى تمثلات ذاتية. ويجعلنا نتذكر أفكار "الإحساس بالجمال" عند سانتيانا، يقول: "من ذا الذى لا يستمتع بقوة اللحن الذى ينساب فى كل أرجاء العالم؟ ما هى قوة اللحن إن لم تكن هى قوة الشعور، وأن الموسيقى لغة الشعور، واللحن وهو شعور مسموع، وأنه ينقل ذاته(٤٨).

يقترب هذا التصور الفويرباخى للوعى من مفهوم سانتيانا للجمال باعتباره إحساسًا وتذوقًا ولذة، تلك اللذة الجمالية التى تتمثل عنده فى

ظاهرة تحويل عنصر الإحساس إلى صفة فى الشيء: "إن الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجودًا مستقلًّا عنا، يؤثر فى حواسنا فندركه نتيجة لذلك، فالجمال يوجد فى الإدراك ولا وجود له فى غير ذلك. والجمال الذى لا يدرك هو لذة لا تحس، ومن ثَمَّ فهو تناقض"(٤٩). ويوضح سانتيانا ذلك بعبارات تكاد تكون نفس عبارات فويرباخ مثل: "كل إحساس يولده فينا الشيء إنما نعتبره كما لو كان صفة توجد فى الشيء ذاته، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة إلى موضوع، أى أن الجمال هو لذة أصبحت موضوعًا"(٥٠).

ويتساءل فويرباخ: "من ذا الذى لم يجرب قوة الحب، أو على الأقل لم يسمع بها؟ من الأقوى: الحب أو الإنسان الفردى؟ هل الإنسان هو الذى يستحوذ على الحب؟ أم الحب الذى يستحوذ على الإنسان؟ فعندما يجبر الحب الإنسان على أن يتذوق الموت بسعادة من أجل محبوبته، أليست هذه القوى المميتة للحب هى القوة الفردية للإنسان أم هى قوة الحب؟.. من ذا الذى يفكر فى أنه لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة قوة الفكر، حين تستغرق فى الفكر (التأمل) تَنْسَ نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم فى العقل أم أن العقل هو الذى يتحكم فيك ويحتويك؟ ألا يملك الحماس العلمى – أمجد انتصارات العقل – يملك عليك الرغبة فى المعرفة، أليست الرغبة فى المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها، قوة تغزو الجميع؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع من نفسك عادة أم عندما تنتصر على ذاتك، أليست القوة المنتصرة قوتك الشخصية؟ أليست

هذه هى قوة الإرادة وقوة الأخلاقيات التى تتحكم فيك وتملؤك بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد.

يعطى فويرباخ الوعى مكان الصدارة، وهذا ما نجده لدى الفيلسوف الأمريكى رالف بارتون بيرى (R.B.Perry 1876– 1956) والذى يركز هو أيضًا على دور الإنسان فى عملية الإدراك، فمجال الطبيعة هنا: صوت الطيور، مناظر المراعى الخضراء، رائحة الأزهار ليست جميلة بدون الإنسان" وحين يقول فويرباخ: "عندما تستغرق فى التأمل تنسى نفسك ومن حولك فهل تتحكم فى العقل أو هو الذى يتحكم فيك ويحتويك" يريد أن يعبر عن فاعلية الإنسان فى عملية التأمل والتفكير. وهذا ما يوضحه بيرى، فى أن التأمل الذى يعنى الانتباه اليقظ الواعى، وليس الحملقة (التحديق) "المنعزلة الباردة"، فهو يعنى أن الإدراك موجه إلى موضوع لذاته وكذلك يدل على الاستغراق الكامل، مثلما نقول غارقون فى التأمل بحيث لا نكاد نلحظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الإدراك يبرز من خلال الوسط ويستحوذ على اهتمامنا"(٥٢).

وإذا عدنا إلى فيلسوفنا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التى يرغب فى توكيدها فى "جوهر المسيحية" وفى "الرد على لاهوتى". وهى "تتحدد فى أن الإنسان ليس شيئا دون موضوع يتعلق به". والنماذج العظيمة للإنسانية تلك التى تكشف لنا ما يقدر عليه الإنسان هى التى تثبت حقيقة هذا القول، إذ إن لها عاطفة واحدة تتحكم

فيها، ألا وهى تحقيق الهدف الذى يعتبر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذى يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليس شيئًا سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية"(٥٣).

لذلك فإن الإنسان يتعرف على نفسه فى الموضوع الذى يفكر فيه. وهنا يقدم لنا فويرباخ إرهاصًا بفكرة القصدية Intentionality التى تميز الفينومينولوجيا عند هوسرل (E.Husserl 1938-1891)فالوعى بالهدف (أى القصد والاتجاه) هو وعى ذاتى بالإنسان. فنحن نعرف الإنسان بموضوعه بمفهومه لما هو خارجه؛ وفى هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة، والأنا الموضوعية الحقيقية"(٥٤). وهذا لا ينطبق على كل الموضوعات الروحانية فقط وإنما على الموضوعات الحسية أيضًا، فحتى الموضوعات البعيدة عن الإنسان تكشف عن طبيعة الإنسان، ذلك لأنها موضوعات بالنسبة له وبقدر ما هى موضوعات بالنسبة له فإنها تفعل ذلك، أى تكشف النقاب عن طبيعتها(٥٥).

إن الإنسان يعتبر طبيعته الخاصة به أمرًا مطلقًا، فقدرة الموضوع عليه هى قدرة طبيعته. ولذا فإنه مهما كان نوع الموضوع الذى نعيه فى أى وقت من الأوقات فإننا نعى طبيعتنا الذاتية، وفى الوقت نفسه، فنحن لا نستطيع أن نؤكد شيئًا دون أن نؤكد أنفسنا ووجودنا. فالمطلق صار أكثر حضورًا فى صورة النوع البشرى. والقيم بدلًا من أن تفرض على الإنسان من الخارج صارت مرتبطة به، وهذا ما جعل فويرباخ بدلًا من أن يلغى الإلهى ينقله إلى فؤاد الإنسان، وهذا ما جعل ارفون يقول: إن فويرباخ ينعى على

المسيحية (تدهورها) وذلك لاستبعاد الإله الحى عن طريق لاهوت عقلى. ومن هنا فهو يأتى لإنقاذ الإلهى عبر شكل إنسانية واعية"(٥٦).

ويضع هذا التفسير الذى يقدمه ارفون "مفهوم فويرباخ للطبيعة الإنسانية فى إطار الدين المسيحى والفلسفة الهيجلية. ورغم أن مفهوم فويرباخ يحتمل تفسيرات أخرى - سنوضحها - إلا أنه من الضرورى بيان تفسير ارفون الذى يرى أنه انطلاقًا من المراحل الثلاث للجدل الهيجلى يبدأ فويرباخ فى بيان مفهوم الإنسانية وما يعرضه طابعها الخاص، والعقل الذى يوحى لها بالأفكار. والإرادة التى تملى أفعالها، والحب الذى يؤسس الحياة المشتركة "العقل، الحى، قوة الإرادة هى قوى - كمالات وهى الجوهر المطلق للإنسان بوصفه إنسانًا، وهى كذلك غاية وجوده، فالإنسان يوجد لكى يعرف ولكى يحب ولكى يريد. ويتساءل ارفون عن السبب الذى يجعل فويرباخ يضفى على الإنسانية وبالتالى على الإنسان صفات ثلاثة محددة بينما هو قادر على مد القائمة إلى ما لانهاية. ولكن فويرباخ بالإضافة إلى أن عينيه متجهة شطر سر الثالوث المقدس، يتناول هذ التقسيم الثلاثى للجوهر الإنسانى (من خلال) مراحل الجدل الهيجلى الثلاثة". وإنْ كان لهذا التفسير وجاهته إلا أن كامنكا يقدم لنا تفسيرًا آخر مختلفًا ويتجه بنا نحو رؤية أكثر واقعية لمفهوم الإنسان.

إن مفهوم فويرباخ للإنسان يمثل فهمًا محدودًا. فهناك ما يسمى بالإنسان الحقيقى ذلك الذى يدرك القدرات والاحتياجات التى تميز

الإنسان كإنسان والتى تمثل طبيعة الإنسان الخاصة. والإنسان الكامل الحقيقى كائن شامل، وهذه الشمولية ترجع إلى أنه لم يكن بطبيعته أو وجوده "مونادا" منعزلًا، أو فردًا أنانيًّا، كما صوره شترنر. إن وجود الإنسان قد تعدى فرديته ولا يمكن أن نفهمه دون أن تتعدى هذه الفردية، فقد تعدى الإنسان الذات فى اتجاهين: أحدهما اتجاه الطبيعة أو العالم الموضوعى الفيزيقى من خلال الحواس، والاتجاه الآخر نحو الناس من خلال الحب(٥٧).

وإذا كانت الفلسفة الحديثة تضع الإنسان وتضع الطبيعة فى مواجهته على أنها أساس الإنسان، وعلى أنها الموضوع الأسمى والأشمل والوحيد للفلسفة، فإن عليها منذ الآن أن تعتبر الأنثربولوجيا والسيكولوجيا علمًا شاملًا، وذلك - لأن الفن والدين والفلسفة والعلم - تبدو مظاهر أو دلالات لطبيعة الإنسان الحقيقى أو جوهره. إن الإنسان الكامل هو ذلك الذى يتمتع بالحاسة الجمالية أو الفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفية والعلمية. وهذا الإنسان ينبغى أن يكون محور الفلسفة الحديثة"(٥٨).

وقد كتب فويرباخ فى فقرات [٤٥]، [٥١] من المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل يقول: "إن الحب والإدراك الحسى يأخذان الإنسان من ذاته، وأن الإنسان يتعدى حدود فرديته، وتتضح طبيعته الحقة من خلال الفن والعلم، والتعرف على موضوعية الأشياء الخارجية، وذلك لأنه يشبع دوافعه ويكمل طبيعته ويدرك محدوديته فقط من خلال علاقاته مع

الآخرين من الناس ويتعرف على نفسه كجزء من "نوع" لا يستطيع الإنسان أن يعرف كل شيء بذاته، فالنوع هو الذى يستطيع أن يفعل ذلك[٥٩].

ثالثًا- أبعاد الإنسان الفويرباخى:

والحديث عن الإنسان فى فلسفة فويرباخ يطرح العديد من التساؤلات التى تفجرت حول فلسفته الإنسانية التى أثارت من النقد والتعليقات ما يزيد كثيرًا عن ما أثارته فلسفته الطبيعية. ولكن نظرًا لاختلاف الطبيعة الإنسانية عن الطبيعة الفيزيائية، ونظرًا لكثرة التأويلات حول الأولى، فلعل من الخير أن نترك الفرصة لفويرباخ ليكشف لنا بنفسه كتاباته عن حقيقة تصوره للإنسان وعن تحديده لطبيعته من خلال الوقوف على الأبعاد المختلفة للإنسان لديه، وهى:

المشاعر والجسد، الأنا والآخر، العاطفة والحب، الموت والخلود.

١ – المشاعر والجسد:

يبين فويرباخ فى قضاياه لإصلاح الفلسفة أن الأصل الذاتى للفلسفة هو أيضًا أصلها الموضوعى. ويؤكد: إن علينا قبل أن نعقل "الكيف" نحسه، فالمشاعر والأحاسيس تسبق الفكر"[٦٠]. ومن هنا فهو أقرب إلى هوسرل (1856–1938) Husserl من كانط Kant (1724–1804)، فالمشاعر أساس الوجود، والوجود المجرد ليس له وجود، والموجود بلا مشاعر ليس شيئا، لأنه سيكون كائنًا بلا حساسية،

بلا مادة. يقول فويرباخ: "بلا حد، بلا زمن، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدر أيضًا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب، فالكائن مجموعة من "المطالب" لا تكتمل، وهو على هذا النحو فقط يمثل الكائن الضرورى، إن وجود بلا "مطالب" لا حاجة إليه، ومن هناك فالكائن المحروم من كل مطلب (= حاجة need) لا يشعرنا أيضًا (بالحاجة) إلى الوجود، الكائن الذى لا يتعذب، الكائن الذى ليست له مطالب ولا حاجات ليس إنسانًا، يستحق الوجود من يستطيع وأن يتعذب، أن كائنًا بلا ألم، بلا كينونة ليس شيئًا، إنه كائن بلا حساسية، بلا مادة(٦١).

إن هذه الفقرة وما سيتلوها من استشهادات تبين لنا اهتمام فويرباخ بتلك الجوانب التى طالما أغفلتها الفلسفات العقلية، التى جعلت ماهية الإنسان هى التفكير والعقل المجرد بينما هبطت بالمشاعر والغرائز إلى مرتبة دنيا، أو استبعدتها كلية، حتى جاءت الفلسفة الوجودية التى اهتمت بتلك النواحى التى تجاهلتها العقلانية. ويبدو فويرباخ هنا سابقًا على الوجودية ومرهصًا بها قبل كيركجورد ونيتشه. فهو ينتقد الفلسفات المجردة العقلانية المضادة للشعور والحياة "إن فلسفة لا تحتوى على أى مبدأ منفعل هى فلسفة تصادر على وجود بلا ديمومة، على كيف بلا إحساس، بلا كينونة، على الحياة بلا لحم ولا دم، إن هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق لابد أن تكون ضد التجريب وضد المحسوس"(٦٢).

ومن هنا يمكن أن نضم فويرباخ إلى فلاسفة الحياة مثل دلتاى وبرجسون وفلاسفة الشعور مثل هوسرل، لنستمع عليه فى عبارات مثل

تلك التى يقول فيها: "إن أدوات الفلسفة وأعضاءها الجوهرية هى: الرأس مصدر الفاعلية والحرية، والفؤاد مصدر الشعور والعاطفة والمحدودية الحسية، الفكر هو مبدأ المدرسية، الحس مبدأ الحياة. فمن حيث الوجود يتحد الحس والفكر، الانفعالية مع الفاعلية حيث الحياة والحقيقة"(٦٣).

ويظهر ذلك أيضًا فى حديثه عن مبدئه "الغالى – الجرمانى" أو الفرنسى الألمانى: فالفيلسوف مثل الفلسفة – عليه العناية بالعناصر الذاتية مثل العناية بالموضوعية تمامًا – كى يكون حقيقيًا، ولكى يكون الفيلسوف متفقًا مع الحياة والإنسان يجب عليه أن يكون من دم غالٍ (فرنسى) – جرمانى، وكما يقول ليبنتز: "إذا قارنا الألمان بالفرنسيين رأينا عند الفرنسيين حيوية أكبر فى الفكر المبدع مقابل دقة وتماسك عند الألمان، ويمكن القول بحق أن المزاج الأكثر ملاءمة للفلسفة هو المزاج الغالى – الجرمانى، وإذا كان الطفل أباه فرنسيًا وأمه ألمانية فلابد أن يؤدى هذا النتاج إلى عقل فلسفى جيد"، فإن فويرباخ يقول هذا صحيح تمامًا ويكفى أن نجعل الأم فرنسية والأب ألمانيًّا. إن إلهام الفؤاد "وهو مبدأ مؤنث حسى مقر المادية" (فرنسى). أما الفؤاد يصنع ثورات، الرأس يصنع إصلاحات، الرأس يضع الأشياء فى حالة ثبات، الفؤاد يضعها فى حالة حركة – وحيث توجد الحركة، الانفعال، الهوى، الدم، الحساسية تقيم الروح"(٦٤).

والفلسفة الجديدة تتعامل مع الوجود ليس بالفكر ولكن بالحواس ومن هنا "فالوجود الذى يستحق هذا الاسم" هو وجود الحواس، الحدس، الشعور، الحب. فمن خلال الشعور العاطفة، الحب يملك الـ هذا المفرد الحب وحده وليس فى الفكر المجرد فيكشف سر الوجود، الحب انفعال والانفعال وحده محك الوجود، فالموضوع هو موضوع واقع أو ممكن للانفعال"(٦٥).

تستند الفلسفة الجديدة إلى الشعور، ففى الشعور والعاطفة يتعرف كل منا على حقيقتها، فالفلسفة هى "الشعور فى الوعى" والشعور لا يريد موضوعات وكائنات مجردة ميتافيزيقية أو لاهوتية، إنه يريد موضوعات وموجودات واقعية حسية(٦٦) ومن هنا يدعو فويرباخ إلى وحدة العقل والقلب. الرأس والفؤاد، فالوحدة المطابقة للحقيقة وحدة الرأس والقلب. والفلسفة الجديدة إذ تجعل الموضوع الأساس والأسمى للفؤاد "الإنسان الموضوع الأخير والأسمى للفهم وتؤسس وحدة عقلية للرأس والقلب، للفكر والحياة، فى حين كانت الفلسفة القديمة تبدأ بقضية "أنا كائن مجرد، كائن مفكر وبالتالى جسدى ليس منى وليس ملكًا لجوهرى، وتنكر حقيقة الجسد، فإننا نجد فلسفة فويرباخ؛ وهى هنا تتفق فى اعترافها بحقيقة الجسد مع الوجودية وفلسفة الوجود فتبدأ من الواقع الحسى والجسد، كما نجد فى الفقرة [٣٩] من مبادئ فلسفة المستقبل، حيث يقول: "أنا كائن حسى وجسدى هو أناى، جوهرى"(٦٧).

كذلك يؤكد فى مقالته "فى بداية الفلسفة التى يتضح فيها الاعتراف بحقيقة الجسد الوجودية والتأكد على الأنا عيانية ومادية، حقيقة الجسد. فالأنا عيانية ومادية والإنسان طبيعى فيزيقى حسى: إنك فيزيقى بكل ما تحمله الكلمة من معنى ولو فقدت حواسك ستصرخ فى ألم عظيم آلاف المرات يوميًا ستصبح ناقصًا إذا فقدت حاسة من الحواس(٦٨) وإذا كان فقدان حاسة من الحواس يمثل نقصًا فإن فقدان الجسد عدم، ورفض الجسد انتحار، فالجسد مقولة أساسية فى الفلسفة الفويرباخية، تظهر أعلى صور الاهتمام بها فى رده على شترنر، حيث يعترف بالأهمية الكبرى للجسد ويساوى بين إنكار الجسد والانتحار "فمثلًا إذا لم أعترف بجسدى، إذا فصلته عنى، إذا استشعرت فى العمليات التى يقوم بها جسدى سدودًا أو تناقضات تتعارض مع موقعى وإذا عمدت - بكلمة واحدة - إلى رفض جسدى سأكون قد اتجهت شطر الانتحار"(٦٩).

وعلينا فى هذا السياق الإشارة إلى موقف فويرباخ من مشكلة "النفس والجسد" كما ظهرت فى فلسفته. لقد انطلق فويرباخ ليلعن من خلال الحساسية مشكلة النفس والجسد التى شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، حيث تعمقت هذه المشكلة وأدت إلى ثنائية خطيرة شطرت الإنسان والعالم والفكر الأوربى بعمق وبدأت محاولات تجاوز هذه الثنائية إما بتغليب الجسم والعالم والمادة والتجريب أو بتغليب النفس والإنسان والفكر أو بظهور واحدية محايدة تجمع بينهما، فإذا كانت الفلسفة المجردة قد وقفت حائرة أمام مشكلة التأثير المتبادل بين الجواهر المختلفة، كتأثير

الجسد على النفس فإنها لم تكن لتستطيع حل المشكلة على الإطلاق، لأنها كما يرى فويرباخ قد جعلت من تلك الجواهر كائنات عقلية مجردة وألغت الحساسية التى يمكنها وحدها أن تحل سر التبادل بينهما. إن الفهم المجرد يفصم عرى الوحدة الطبيعية بين الجسم والعقل، وهو يعزل كلا منهما عن الآخر بطريقة مصطنعة ليجعل منهما جوهرين مستقلين ثم يحاول بعد ذلك أن يؤلف بينهما بطريقة مصطنعة أيضًا؛ لأن هذه المحاولة تتطلب تحديدات، مجردات يجرى فيها الفكر البعيد عن الواقع على هواه، أما الحساسية فلا تغفل عن الروابط الفعلية القائمة بين الجسد والنفس، ولهذا فإنها لا تعترف بالمشكلات بأَسْرها؛ لأنها نجمت عن انفصال مصطنع.

هكذا يرفع فويرباخ مشكلة النفس والجسد بالرجوع إلى الموقف الطبيعى الذى يبدو بديهيًا للإنسان السوى؛ فجسدى معطى لى بصورة مباشرة، ونحن متحدان وحدة أصلية. واختلاف الإنسان عن الحيوان لا يقوم على الفكر وإنما يقوم على كيان الإنسان كله، "إن الإنسان لا يختلف أبدًا عن الحيوان عن طريق التفكير وحده، بل إن كيانه كله هو الذى يفرقه عن الحيوان، ومع ذلك فإن الإنسان الذى لا يفكر ليس إنسانًا، لا لأن التفكير هو السبب، بل لأنه هو النتيجة الضرورية والخاصية المميزة لماهية الإنسان، ولسنا بحاجة هنا أيضًا إلى تجاوز مجال الحساسية لكى نعرف أن الإنسان كائن يتفوق على الحيوان[٧٠].

يزيد فويرباخ الأمر وضوحًا فيبين أن حساسية الحيوان جزئية، أما حساسية الإنسان فهى كلية، وهى لهذا تنطوى على التعقل كما تنطوى على

الحرية التى تمكنه من أن يسلك سلوكًا غير حيوانى. صحيح أن حواس الحيوان أكثر حدة من حواس الإنسان، ولكنها تكون كذلك فى علاقتها بأشياء معينة مرتبطة ارتباطًا ضروريًّا بحاجاته، وهذا التحديد الذى يقصرها على أشياء معينة هو الذى يزيدها حدة إن الإنسان لا يملك حاسة الشم التى يملكها كلب الصيد أو الغراب، لكن السبب فى هذا يرجع إلى أن حاسة الشم عنده أشمل وأكثر حرية بحيث لا تكترث بالروائح الخاصة، وإذا اتسع مجال الحاسة وارتفعت فوق الحدود الجزئية والارتباط بالحاجة فقط ارتفعت إلى مستوى الأهمية والكرامة المستقلة والنظرية: إن الحس الكلى هو الفهم والحساسية الكلية هى العقل(٧١).

ويستطرد فويرباخ فيقول: إن للإنسان معدة إنسانية لا حيوانية، ولهذه الحقيقة معنيان: فهو لا يقتصر على أنواع معينة من الطعوم والأغذية، كما أنه متحرر من النهم الذى ينقض به الحيوان على فريسته: "اترك لإنسان رأسه وأعطه معدة أسد أو حصان، وستجد أنه كف عن أن يكون إنسانًا. أن المعدة المحدودة لا تلائم الحس المحدود، أى الحس الحيوانى. ولهذا فإن العلاقة الأخلاقية والعقلية التى تربط الإنسان بالمعدة لا تقوم إلا على التعامل مع المعدة بوصفها كيانًا بهيميًّا ومن يوقف الإنسانية عند المعدة ومن يضع المعدة فى زمرة الحيوانات فإنما يفوض الإنسان حق التوحش فى المأكل(٧٢). وفى هذا السياق يمكن تفسير عبارة فويرباخ المهمة "الإنسان هو ما يأكل Man what he eat's بمعنى أن الإنسان هو جملة اختيارات وإن كانت تنطلق من قاعدة حسية إلا أنها

تخضع لضروب متنوعة من التكيف والتوجيه والانتقاء. فإذا كانت الفلسفة القديمة فى تناقض ونزاع مع الحواس عامة (والجسد خاصة) بقصد منع التمثلات الحسية من تلويث المفاهيم المجردة، فالفيلسوف الجديد يفكر فى انسجام وتوافق مع الحواس. بينما كانت الفلسفة القديمة تقر بحقيقة المحسوس ولكن بطريقة مجردة غير واعية نجد الفلسفة الجديدة تعترف بحقيقة المحسوس فرحة مبتهجة بطريقة شعورية(٧٣).

٢ - الأنا والآخر:

الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة إلى الجماعية، وهو حديث يمس فى الوقت نفسه أهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعى وآخر وهو، يمثل اتجاهًا معاصرًا "فلسفة الحوار". ونجد عند الوجوديين بداية هذا الاهتمام المعاصر، حيث يعالج ياسبرز ذلك فى المجلد الثانى من كتابه "الفلسفة" وبرديائيف فى عدد من كتبه وفى مقدمتها "العزلة والمجتمع" وكذلك الفيلسوف المعاصر مارتن بوبر M.Buber، الذى يرى فى كتابه "بين الإنسان والإنسان Between man and man أن فويرباخ يثير مسألة غاية فى الأهمية بالنسبة لعصرنا وهى حديثة عن الإنسان. وليس الإنسان كفرد، لكن الإنسان مع الإنسان أو الاتصال بين الإنسان والآخر "والأنا والأنت" فالفرد لا يملك ماهية الإنسان فى ذاته، فكينونة الإنسان لا توجد إلا فى المجتمع فى وحدة الإنسان والإنسان، تلك التى تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين "الأنا" و"الأنت". ويؤكد "بوبر" تحمسه لهذه الأفكار التى أعطته قوة دافعة فى شبابه(٧٤).

وترتبط فكرة "الأنا والأنت" بالحب، فالحب يتصل اتصالًا وثيقًا بالشخصية، وهو الوسيلة التى تخرج بها "الأنا" من اكتفائها الذاتى فى طلبها "لأنا أخرى" فالمطلب الأساسى للأنا هو الاتصال الروحى بالأنت أكثر من مواجهة الموضوع. وكما يقول برديائيف: "لا يحدث الاتصال الروحى الحقيقى والانتصار الحقيقى على العزلة إلا عندما تتوحد "الأنا" مع الـ "الأنت" فى حالة الحب والصداقة"(٧٥).

والدين أيضًا عند برديائيف لا يوجد فقط بين الله والإنسان، ولكنه رابطة أساسية بين الإنسان وبين جنسه أيضًا(٧٦). ويوضح ذلك فى "أنه فى أعماق العزلة ينمو فى الإنسان الشعور بالشخصية وأصالته وتفرده فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا آخر... مع الـ "أنت" أو الـ "نحن"، والأنت تتلهف الخروج من سجنها لكى تلتقى بأنا أخرى ولتجعل من نفسها شيئًا واحدًا مع هذه الأنا"(٧٧).

ونجد لدى فويرباخ أصول فكرة "الأنا والأنت" التى أرهص بها قبل فلاسفة الوجودية. ويحدد لنا Xancaire ثلاث مراحل مرَّ بها التصور الفويرباخى للعلاقة بين الأنا والأنت يمكن أن نتتبعها على الوجه التالى:

١ - فى الفترة المثالية كان فويرباخ لا يتصور أى لقاء حقيقى بين البشر، إلا ذلك الذى يتم فى الفكر، وأى اتصال حسى أو اجتماعى بين

البشر ليس إلا انعكاسًا لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى العقل la Raison.

٢ - فى المرحلة الثانية جعل فويرباخ من الإنسان كائنًا غير محدود يشيع فى كل إنجازات الإنسان، فالإنسان وهو يعرف، وهو يحب، وهو يريد أن يصبح إنسانًا ومن أجل هذا يتجاوز ذاته كفرد ليصبح إنسانيًّا وقد كان فويرباخ Xhancaire يمهد منذ هذه المرحلة إلى لقاء "الآخر L'auter" لكنه آخر بالضرورة شبيه بى، أما الثانى لقاء "أنت" وهو "اللقاء الذى يقوم على الحوار" الذى يربط بين طرفين (الأنا والأنت) فى علاقة قوية لم يكن قد تبلور بعد، كما سيحدث عام ١٨٤٣ وقد كان تحطيم مقولة "الجنس البشرى" فى هذه المرحلة هو الذى سمح بتعقل حقيقة اللقاء المحسوس للذوات.

٣ - وفى المرحلة الثالثة أصبح "الأنا" بالنسبة لفويرباخ أساسًا هو "الرجل" أما الأنت فهى "المرآة"، ويبدو أن الطابع التجريبى الواقعى للفلسفة الجديدة قد سمح لفويرباخ أن يجعل الحقيقة البيولوجية العضوية حقيقة مطلقة. وبالنسبة لفويرباخ لا يوجد كائن إنسانى فى ذاته etre humain en son esrrit فلا وجود لشيء ما فى كل روح إنسانى يجعل هذا الكائن يتميز بالنوعية الإنسانية. يقول: "أطع الحواس فأنت ذكر من قمة رأسك إلى قدميك أن "أنا" الذى تعزله "فكر" عن كينونتك الحسية والذكرية

هو نتاج للتجريد، لديه قدر من الحقيقة يتساوى أو يقل عن فكرة المائدة الأفلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تذكر، فأنت تتجه أساسًا وبالضرورة إلى أنا أخرى أو كائن آخر هو المرآة(٧٨).

يرى فويرباخ أننى: "لا أستطيع أن أشعر بنفسى أو أن أتعقل ذاتى كرجل أو كامرآة دون أن أتجاوز ذاتى، دون أن أربط هذا الإحساس أو الشعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز ومع ذلك يكون مقابلًا لها. فالأنا عنده يمثل الآخر، بينما يمثل فى عين اللاهوتى أو الفيلسوف المثالى النفى negation، ومن هنا تظهر الازدواجية الفويرباخية التى تقابل الرأس والحسية الفرنسية بالروحانية الألمانية وظاهر الفكر بباطنه والدين بالفلسفة.

ومن الطبيعى فى نهاية الحديث عن "الأنا والأنت" أن نتذكر "أوحد" شترنر الذى رفض "الإنسان" الفويرباخى باعتباره تجريدًا، فإذا كان شترنر يرى أن الأوحد متميز لا نظير له Unique gnlomporble غير مقارن، فإن فويرباخ يرى أنه أى "الأوحد" ذو طبيعة مذكرة وإذا قال الأوحد "أنا أكثر من إنسان" يرد فويرباخ: لكن هل أنت أكثر من ذكر؟ أليست أنيتك مذكرة؟ وتوضح لنا الفقرة التاسعة من "ماهية المسيحية فى علاقتها بالأوحد وما يخصه" مفهوم "الأنا والأنت".

"أنت ذكر من الرأس إلى القدمين، ولكنك كذكر تنتمى أساسًا وبالضرورة إلى أنا، أو إلى وجود آخر، إلى المرآة، ولكى أعرف كفرد ينبغى أن تشمل معرفتى فى نفس الوقت المرآة، أن معرفة الفرد هى بالضرورة

معرفة الفردين، لكن اثنين ليس له تحديد أو معنى بعد اثنين تأتى الثلاثة، بعد المرآه الطفل، لكن هذا الطفل هل هو أيضًا أوحد غير مقارن؟ لا أن الحب يدفع إلى زيادة الطفل والحب الذى يقتصر على طفل وحيد يصبح نقصًا فى الحب تجاه أطفال آخرين ممكنين. وقد يصبح نقصًا فى الحب تجاه هذا الطفل الأوحد الذى يتمنى أخًا صغيرًا أو أختًا صغيرة"[٧٩] الأنا والأنت بالضرورة تتطلب الحب والعاطفة.

٣ - الحب والعاطفة:

إن أوثق العلاقات بين الأنا والأنت هى علاقة الحب. إن حبك للآخرين يدلك على نفسك، وأن الحقيقة تتكلم معنا وليس من خلال ذاتنا المنكفئة على نفسها، وإنما من خلال الآخرين، فالأفكار تتولد من الاتصال بين إنسان وآخر، ومن الحديث بينهما، فشخصان يعدان أمرين أساسيين لإنجاب شخص ثالث من الناحية الروحانية، ومن الناحية الجسمانية (الفيزيقية). إن الإنسان مع الإنسان هو المبدأ الأول والأخير للفلسفة وللفلسفة الكلية، ذلك أن جوهر الإنسان موجود فقط فى وحدة الإنسان مع الآخر، وهى وحدة مبنية على الاختلاف الحقيقى بين الأنا والأنت وحتى على مستوى الفكر، فأنا باعتبارى فيلسوفًا أعيش بين الآخرين..

وهذا ما يتضح فى أول وأهم كتابات فويرباخ والذى أثر فى مجرى حياته كلها "تأملات حول الموت والخلود" الذى يقول فيه: "غير

صحيح القول بأن الإنسان يوجد لنفسه ويحيا بمفرده أن "وجوده" لنفسه يتساوى مع "العدم"، فالذى يقول موجود exister يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويجد نفسه فى تركيبات عديدة مع أكثر من وجود ومن يقول "العدم" Neat أو اللاشئ rien يعبر بهذه الكلمة عن العزلة التامة(٨٠) "l'isolation parfaite" إن الإنسان يحب، بل هو مجبر على أن يحب، والحب هو الوحدة بين البشر.

عندما نحب، لا نحب عبر شخصنا لكن عبر جوهرنا، الذى هو جوهر الآخر، ويتكون من ذلك رابطة جوهرية بيننا وبين الآخر. حين نحب نصبح أكثر ثراء وأكثر عمقًا وأكثر قوة من الشخصية المجردة. الحب هو اندماج الجوهر والشخصية، ومن هنا فإن بعض كبار الصوفية فى العصور الوسطى كانوا على حق حينما قالوا "إذا شعرت بالحب ستستطيع أن تقول إنك شعرت بالعالم كله. ويضيف فويرباخ: عندما تعترف ذهنيًّا وجدليًّا بالحب تستطيع أن تقول إنك تعرفت على الكل، تستطيع أن تعرف الله، الموت"(٨١).

إن أروع ما فى الحب هو تلك القوة التى يتأكد بها "واقع الكائن الآخر"، فالحب هو الشهادة فى كل كائن حى على استحالة الحياة المنعزلة. إن حب الآخر، حب الغير بوصفه غيرًا مغايرًا يدعونًا إلى الخروج من ذاتنا، وإلى تحطيم حدودنا الخاصة وإلى تخطى أنفسنا، فإنها بالحب تشعر قطرة الماء أن البحر كله مشغول بنشدانها. وهكذا يجد كل كائن فى غيره

مفتاح ذاته فينكشف له الدور الذى يستطيع أن يلعبه فى كل أوسع منه، ويصبح الحب دربة على طريق عشق العالم(٨٢) ومن هنا فإن الحقيقة التى سيشهدها العالم فى المستقبل كما يقول فويرباخ هى المحبة الملموسة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

الحب ارتباط وتواصل. ومن الأفضل عند فويرباخ بدلًا من القول بأن الله يجب أن نقول الله هو الحب، وعلى هذا النحو نثرى ونوسع مفهوم الحب. فالحب هو مشاركة وانسجام، ارتباط وتواصل(٨٣) فالحب قانون يعطى له فويرباخ نفس الصفات التى يعطيها هراقليطس للوغوس، فهو لا يكون الحرارة والدفء فحسب للمحافظة على الوجود بل هو نار تدمر، لا إثباتنا فحسب بل نفينا أيضًا، يخلق ويحرق ينبى ويهدم، يقرر ويلغى، يعطى الحياة ويفنيها، الحب هو فى نفس الوقت وجود وعدم، حياة وموت(٨٤).

الحب فى اللغة الميتافيزيقية هو أن نهتم بالشيء هو الرغبة فى امتلاك هذا الشيء، هو الأمل فى وجوده أو تدميره، الحب إذن هو الوجود الذاتى والموضوعى، فنحن لا نوجد إلا فى كوننا نحب، ووجودنا لا يتحقق إلا إذا أعطى الواحد منا نفسه إلى وجود آخر، إنه موت حب الذات، ومن هنا ارتبط "الأنا والأنت"، فنحن لسنا شيئا مادمنا منفصلين عمن نحب"(٨٥) ولا نكون إلا حين ندخل أنفسنا داخل من نحب، أو الحب هو تلاقى الأنا والأنت دون واسطة، ومعنى هذا أن العلاقة التى تنشأ بين المحب والمحبوب هى علاقة مباشرة ولا تستند إلى حدود أو وسائط

أو حلقات اتصال. إن العجز عن الحب ينبع من فقر الشخصية، فمن السهل على المرء حين تكون ميوله محدودة أن يشبعها بكل بساطة دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى الآخر" وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التى لم تتحقق بعد وحين يحس فى أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص، فهنا تنشأ فى النفس الحاجة إلى الآخر"(٨٦).

ومن الحب نصل إلى فكرة المرآة عند فويرباخ، وهى فكرة زاد الاهتمام بها حاليًا، وإن كانت ترجع إلى أفلاطون، وهى تظهر لدى هيجل فى العصر الحديث وإن كانت أكثر وضوحًا عند فويرباخ، فالإنسان يرى نفسه منعكسة من خلال "الأنا" Moi كما لو كانت مرآة، وهذه الأنا لا تكون ممتلئة بل خاوية فى أعماقها، رغم مظاهر الغنى وبالتالى لا تجد نفسها، ومن ثَمَّ يولد التناقض واللامعنى، وإذا حدث العكس ووضعنا الأنا فى أشياء حقيقية أعلى منها وليس دونها، فسوف يكون لها الحق فى الوجود والاستمرار حتى آخر حياتها، فالأنا المتحررة التى تتعلق بأشياء أعلى منها تعكس عليها صورة الجمال والقوة"(٨٧).

وفى فكرة المرآة يرتبط مفهوم الحب عند فويرباخ – وهو يتمثل فى الآخر الذى أخلع عليه من ذاتى – بفكرة الله التى تتمثل فى النوع الإنسانى. فالله والآخر كلاهما إسقاط لصفات الإنسان على الآخر وتمثل لله فى المرآة فى صورة النوع. وعملية القلب هذه هى نفس ما قام به الشاعر اراجون فى تناوله للحب الصوفى الذى يستبدل الإنسان بالله – فقد تناول

أراجون الحب الإلهى من خلال منظور مادى فى "أحاديث حول مجنون اليزا" يقول: "إننى أحاول مع الصوفية القيام بنفس ما فعله ماركس مع الجدل الهيجلى حين وضعه على قدميه، ويعطى مثالًا على ذلك بقول ابن عربى: "الإنسان لا يحب فى الواقع أحدًا غير خالقه"، ويرى أراجون أنه يكفى أن نقلب الفكرة فنقول: "إن من يحبنى يخلقنى" وبهذا نضع الفكر الصوفى على قدميه. وهذا يعنى لدىّ بالطبع أن فى موضوع حبى – المبدأ الذى به خلقتا. وهو على آية حال يحول التصوف عن الله إلى المرآة، واجدًا فيها تفسيرًا لما هو الشعر(٨٨).

وعلى هذا يمكن القول بأن اراجون لم يفعل إلا ما فعله فويرباخ حين نفى أن الله هو الحب واستعاض عن ذلك بصيغة "الحب هو الله"، إلا أن جارودى يرى أن الموقفين مختلفان: "فكما أن عكس ماركس لجدل هيجل لا يتماثل مع عكس فويرباخ لهذا الجدل، فكذلك لا يتماثل عكس أراجون للصوفية مع عكس فويرباخ للحب المسيحي"(٨٩).

إن تحليل عملية "القلب" الفويرباخية التى ما فتئ يؤكدها وهى الانتقال من الإيمان إلى الحب، أو من مملكة الأحلام النظرية التأملية والدينية إلى بلاد الحقائق من الوجود المجرد إلى الوجود الحقيقى الكامل، هذا الانتقال يتخذ أيضًا صبغة دينية، ويكفى هنا بيان نقده لموقف المسيحية من الحب والزواج لتحديد تفسيرنا لفهمه الدينى للحب. إن المسيحى الذى يوطن نفسه فى حياته الروحية على أن يحيا بلا جنس ويستبعد ذلك من حياته الأرضية إنما يرغب فى الجنة التى تخلو من

المعوقات للمتع المادية ويبذل الجهد فى الاستعداد لهذه الحياة حيث لا يوجد ما يصدم غرائزه"(٩٠).

ونجد فى النقد التالى للفهم الكاثوليكى - أن تحليل فويرباخ أبعد عن المادية وأكثر اقترابًا من المثالية بمعناها الأخلاقى ليس الانطولوجى أو المعرفى - صحيح أن الحب أنانى. بمعنى أن المحب لا يحب إلا ما يسره ويسعده، أى أنه لا يحب شيئًا إلا وهو يحب فى نفسه الوقت ذاته(٩١)؛ إلا أن فويرباخ يميز بين "الحب النفعى" و"الحب غير النفعى" فى الحب النفعى يكون الموضوع محظية hetaire أما فى الحب المنزه فالموضوع هو حبيبه القلب Bien-aimee فى الحالتين أنا أسعد، لكن فى الحالة الأولى أخفض كيانى إلى جزئية، وفى الثانية العكس أخضع الجزء "الوسيلة" إلى الكل، إلى الكيان، وهذا هو السبب فى أننى لم أرض إلا جزاءً منى، ولكن هناك فى حالة الحبيبة الحقة "أرضيت نفسى وأسعدت كيانى كلية وباختصار فى الحب النفعى أضحى بالأعلى وبالتالى أحول متعة عالية إلى متعة دنيا بينما فى الحب الخالص المنزه أضحى بالأدنى من أجل الأسمى"(٩٢).

"إن الحب هو المبدأ العملى المهم، وهو المحور الذى يدور حوله العالم عند فويرباخ فيما يرى "جوستاف فتر" أن الحب ينبغى أن يكون حبًّا أساسيًّا ويتسم بالصدق والقداسة والقوة. وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هى أسمى الكائنات فإن أسمى القوانين وأولها ينبغى أن يكون

حب الإنسان لأخيه الإنسان، أى علاقة الطفل بأبويه. الزوج بزوجته، علاقة الأخ والصديق، وبصفة عامة الإنسان بالإنسان، وباختصار كل العلاقات الأخلاقية دينية. وعندما قال فويرباخ، إن الله فكره الأول والعقل تفكيره الثانى والإنسان تفكيره الثالث، فالدلالة أن إنسانية فويرباخ لم تتخل عن أصلها الدينى(٩٣).

ويربط فويرباخ بين الحب والموت. فالحب والعطاء devonement لا يكونان توأمين إذا لم يوجد الموت Mort (أى إلا إذا تصورناهما حتى الموت) وهذا يعنى أن الإنكار الروحى للأنا يجب أن يصحبه إنكار مادى، الموت والحب Mort et amours مقطع واحد بالصدفة هو الذى ميز بين الكلمتين. فكرة الحب وفكرة الموت هما فى أعماقهما واحد: أنتم تحبون هذا يعنى أنكم تتنازلون عن الأنانية. فإنكم فى حب الشيء تحبون أنفسكم ووجودكم، أى كلما عشنا فى الحب والعطاء نعيش فى إنكار الذات وفى تأكيد أنا أخرى نحبها. ليس لنا وجود إلا بعطائنا وبحبنا الذى نكنه للآخرين، فإن كل الحياة الفردية تتكون من نسيج من العطاء والحب والاهتمام إذا تمزق كشف عن أنانيتنا وعندئذ نموت(٩٤). الموت إذن تجلِّى الأنا – فيما تسميه الفلسفة – الوجود لذاته لأن ما تهتم به الأنا أثناء الحياة يقطع الصلة بغيرها وبالتالى تنطوى الأنا على نفسها، هذه الأنانية تموت فى اللحظة التى تبدأ فيها.

ويفسر بدوى العلاقة بين الحب والموت تفسيرًا فويرباخيًّا تمامًا ويكاد ينطق نفس عباراته حين يقول: "إن تفسير العلاقة بين الحب والموت يقوم على أساس الزمان، فإن الشعور بالزمان وهو مصدر

الإدراك يبدأ أقصى درجة من السعة فى لحظات الحب، بل لا تكاد توجد لحظة أخرى يبلغ فيها عمق الشعور ما يبلغه فى نفسه - بالفناء وعلة كل الفناء، فإذا كان الشعور بالزمان يبلغ أوجه فى الحب، فمعنى هذا أيضًا أن الشعور بالموت يبلغ أقصاه فى الحب ومن هنا ارتبط الموت بالحب أوثق ارتباط[٩٥]. والواقع أن الموت لا يصبح مشكلة حقيقية تستولى على مجامع النفس إلا حينما يرتبط بالحب. ألم يقل جبرابيل مارسيل على لسان إحدى شخصياته الروائية أن من أحب شخصًا فكأنما يقول له: "إنك لن تموت قط بالنسبة لى".

٤ - الموت والخلود:

تختلف معالجة فويرباخ لمسألة الموت والخلود عن معالجة كل من الميتافيزيقيا والدين لها. وإليك هذه العبارة التى تحدد موقف فويرباخ من الموت، فى إيجاز دقيق يقول: "أخيل Achille كنت حقيقيًّا فى كل سذاجتك النصف وحشية يا أخيل المجيد، البطل، كنت نموذجًا للقومية اليونانية عندما تحدثت فى تنهيدة الموت إلى يوليس Ulysse فى مملكة الخيالات تحت الأرض عندما أدليت بهذا الاعتراف الحزين المرير: كنت أفضل أن أكون خادمًا لُمزارع بسيط فوق الأرض على أن أكون ملكًا فى عالم الموتى.. يا أخيل كم كانت مختلفة طريقتك فى الرؤية والفهم عما فوق الطبيعة"[٩٦].

إن حديث فويرباخ عن الموت حديث حى يرتبط مباشرة برباط وثيق مع الوجودية المعاصرة، حيث يتأكد لمن يقرأ "تأملات حول الموت

والخلود" أنه أحد مصادرها فى مشكلة الموت. ويتضح ذلك فى قوله: "إن موتنا المادى ليس إلا نذير أخير لموتنا الداخلى" الموت يكمن فى دمنا، فى أعصابنا، فى مخنا، فى قلبنا، فى كل أعضاء جسمنا، فى كل خلية فى الجسم الإنسانى، عندما يموت جسمنا بأكمله لا يكون ذلك إلا جزءا من موتنا الداخلى، يحدث اضطرابًا بداخلنا، ذلك الفراق، التلاشى، الانقسام، لا ينقطع، فالموت لا يتأتى من خارجنا كما جاء فى لوحات القرون الوسطى فى شكل هيكل عظمى بيده شوكة كبيرة، ولا فى شكل جان يقود حصانًا يحمل عليه الروح، ولا جان بأجنحة جميلة كما عند اليونان، فالموت يأتى من وجودنا نحن وينبع من أعماقنا الداخلية"(٩٧).

ولكن حقيقة الموت ليست شيئًا خارجيًّا تمامًا على الحياة وإنما هو معانق لها، متداخل معها ممتزج بها، فليس "موتى" واقعة غريبة، حدثًا واقعيًّا ماثلًا فى صميم حياتى منذ البداية، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه.. لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة تحقيقًا للمصير واكتمالًا للحياة، الموت هو حالة امتلاك. يقول ريلكه: "أن فى مشيتنا دائمًا ما ينطق بأننا فى طريقنا إلى الرحيل، وهكذا نعيش لكن لا نلبث أن ننصرف مأذونًا لنا بالرحيل.. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد لهذا الوجود(٩٨).

يتضح هذا بصورة جلية حين نعرض لتصور تولستوى للموت الذى يقترب بل ويطابق تصور فويرباخ الفلسفى للموت، فقد كتب تولستوى فى المرحلة المبكرة من حياته الأدبية قصة مكرسة للموت هى "الموتات الثلاثة".

وفيها تموت السيدة الإقطاعية والحوذى، والشجرة، تموت السيدة بصعوبة والحوذى الذى عاش طيلة حياته يبشر عفويًا بقانون الطبيعة يموت ببساطة وسهولة، أما الشجرة فتموت على شكل رائع ضمن إطار الطبيعة الخصبة. وفى هذه القصة كما يقول ف.غ. ادينوكوف: يكتسب ما هو أزلى (الموت) تعبيرًا اجتماعيًّا واضحًا"(٩٩).

يقول: لقد كانت الطبقات الرفيعة فى أوربا الحديثة تتميز بفردية عالية دائمًا أكثر من الطبقات الدنيا. وكلما تنفذ الفردية عميقًا فى النفس البشرية يتوطد فيها الخوف من الموت أكثر(١٠٠). وقد أوجد تولستوى فى الواقع هذا العرض السيكولوجى الاجتماعى الفريد - فالخوف من الموت مرتبط بفردية الطبقات - الذى أخذه من حديث فويرباخ فى "حول الروحانية والمادية وعلاقتها بحرية الإرادة" عن عملية الانتحار: "أريد أن أموت لأننى لا أستطيع العيش بدون ذلك الذى سلبه أو يريد سلبه منى القدر المعادى، إننى أغادر الحياة لأننى لا أستطيع التخلى عن ذلك الذى يجب التخلى عنه.. باختصار قررت الموت لأننى يجب أن أفترق عما لا يجوز الافتراق عنه، وأن أفقد الذى يجب ألا أفقده، الحياة هى الارتباط بالأشياء المحببة، والموت الطوعى هو الافتراق عنها، لكنه افتراق عن ذلك النوع الذى يعبر عن وثوق وضرورة هذا الارتباط، ذلك لأن الافتراق الذى لا أستطيع الصبر عليه والمرتبط بنهايتى يعد -طبعًا- إثباتًا للارتباط الوثيق. وحكم الموت الذى يطلقه إننى بدونك غير موجود" يحمل معنى عبارة الشخص السعيد "أنا موجود فقط عندما أكون بجوارك" وحتى الذى

يموت بطلًا مضحيًا بحياته من أجل الوطن، من أجل الحرية أو من أجل العقيدة يعلن عن الشيء ذاته بكونه لا يستطيع التجرد من هذه النواحى الخيرة، وأن هذه الحرية وهذه المعتقدات تعتبر بالنسبة له ضرورة ووثيقة الصلة بوجوده وحياته"(١٠١).

ويرتبط الموت بالخلود فى تفكيرنا: "نحن لا نريد أن نموت، نريد أن نوسع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية، نمدها إلى اللانهائى، نحلم بمد أيدينا إلى ما لا نهاية بلا حدود مكانية، نحن نرتبط بالنجمة المتصلة والصلبة لذاتنا الحقيقية نربط بها راية متسعة"(١٠٢). هكذا يبين فويرباخ – فى أول دراسته عن الموت والخلود – ويحلل الخلود، باعتباره رغبة إنسانية للاستمرار فى الوجود بعد الموت. فالقول بأن "بعد الموت سيكون هناك ما كان قبل ميلادنا" قول جذاب، لكن لم يثبت بعد. ويرى فويرباخ أن الأجناس الأوربية قد مرت بثلاثة مراحل فى الإيمان بالخلود هى: المرحلة اليونانية – الرومانية، مرحلة العصور الوسطى، المرحلة الحديثة.

فى المرحلة الأولى لم يعرف اليونان والرومان الخلود بمعناه الحالى وإنما كانوا يتحدثون عنه كافتراض ساذج بريء كغيره لا يميزه سوى اقتناعهم أن الموت ليس سواء أو ألمًا. فالرومان الوثنيون كانوا يعيشون لروما، وكان وعيهم موحدًا مع عالمهم الأرضى، لم يكن لديهم سوى هدف واحد هو مساندة قوة ومجد روما، فالجمهورى الرومانى لم ينقل الأنا Moi فوق الحياة الحقيقية والعامة، لم ير أنها تستحق مصيرًا خاصًا أن روح L'ama الرومان كانت تعنى C'elait Romaniome أى أنها تنص

فى مجموعها على كل المواطنين، والفرد لم يعرف لماذا أو كيف كان يمكنه أن يوضع خارج وفوق مستوى الكون، الذى يفخر بأنه جزء منه؟ فمثاله أن يكون رومانيًّا كاملًا، ومن هنا لم يكن بحاجة إلى انشقاق أو اختلاف بين الواقع والمثال أى اعتقاد فى الخلود الإنسانى الفردى الذى هو نتاج هذا الاختلاف"(١٠٣).

ويظهر الاعتقاد فى الخلود الإنسانى إيمانًا جماعيًا فى المرحلة الثانية فى العصور الوسطى حيث "إن الإنسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد – الحزين – بأنه مستقل فقد وضع "وجوده" داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضوًا فى الكنسية، مالكًا للحياة الأبدية والخلود الشخصى "أن الوجود أعلى مراتب القدرة Puissance هو الوجود العام، والمتعة فى ذروتها هى المتعة العامة أو التى تعود على نفسها بالإحساس بالوحدة الواحدة. وكانت الكنيسة الكاثوليكية هى بالضبط هذه الجماعة بكل أرواحها المؤمنة باتحادها مع روح واحدة فى عقل واحد"(١٠٤). والنقطة الوحيدة التى نجد فيها المذهب الحديث للخلود الإنسانى فى المسيحية هى البعث، وإن كان هذا الإيمان بالبعث فى المسيحية يرجع لا إلى المسيحية نفسها بل إلى الديانة الفارسية التى هى صورة قديمة للمسيحية(١٠٥).

والمرحلة الثالثة هى مرحلتنا نحن، وفيها يبدو الإيمان بالخلود الإنسانى نقيا، فالفرد يشعر أن شخصيته معزولة ككائن مطلق لا نهائى infini إلهى divin ويوضح فويرباخ أن أحدًا لم ينتبه لهذا التطور، الذى

حدث فى أول الأمر، حتى الآن. فلا كانت الكنيسة ولا الوجود العام للمتدينين هى المبدأ الصارم، بل حل محلهم الإيمان الأخلاقى والاعتقاد الفردى، وحينما أصبح الإيمان هو المبدأ الأساسى للكنسية، بدأت الكنيسة الحديثة تفقد قوتها فى الوجود الواحد الكلى عكس ما كانت عليه طاقة الإيمان عند المؤمنين. ويوضح فويرباخ الخلط الدينى الذى حدث فى المسيحية بالتحول من المسيح ذى الأصل الإنسانى إلى الصورة الإلهية بقوله: "البؤرة المركزية عند المؤمنين البروتستانت كانت السيد المسيح" "الإنسان – الإله" L'home-Dieu وهذا يعنى الخلط بين الأصل الإنسانى والأصل الإلهى فى صورة إنسانية، هى صورة السيد المسيح"(١٠٦). ها هنا تصبح الشخصية مركزًا محركًا للبروتستانتية، ليس الشخصية كشخصية كما عرفها الناس، لكن الشخصية المشخصة من جديد معزولة ومركزة فى صورة واحدة، هى هذا الفرد المسمى المسيح، شخصية تاريخية ومؤمن بها، تمتص وتسيطر على كل الشخصيات التى على الأرض فى الماضى والحاضر والمستقبل.

وقد بين فويرباخ فى فقرة مهمة للغاية تطور "عبادة شخص المسيح المادى" فى البروتستانتية حين تحول المسيح مركزًا للأفراد إلى الشخصية التى تحتوى كل كالأفراد حين يصبح كل البروتستانت المركز نفسه، كما يتضح فى التبشير L'evangelisme البروتستانتى الذى يتحول إلى أخلاقية وعقلانية، فالمبشر الذى ينقل الدعوة المسيح ويقول أنه جزء من الأنا المبشر، والمسيح يتطابق مع الأنا وتكون روحه ممتلئة بحبه، فالشيء الذى يعبده المبشر ليس سوى أحاسيسه الفردية، باختصار أنه يعبد نفسه(١٠٧).

وحينما تصل الإنسانية إلى إعلان الشخصية النقية أساسًا ولا يجد الإنسان على الأرض أية إمكانية لتطوير شخصيته النقية البسيطة يشعر بالضيق فى الزمان والمكان والأشياء المحيطة به، ويصير لديه القوة لاختراع وجود آخر أصلح من الأول، حياة لا تقابلها عقبات وبالتالى يعتقد أن الوجود فى العالم الآخر سيتحقق فيه شخصيته المثالية(١٠٨). هذه الشخصية الفردية التى تتطلع للنقاء والفضيلة، وتتوق للكمال الذى ينبع من الشخصية المنتقاة كالله، أو النقاء العقلى لكيان غير مشخص كالخير والفضيلة ومن هنا على الأفراد أن يمتدوا إلى زمن غير محدود حتى يصلوا إلى الكمال المطلق.

ويرى فويرباخ أن الفكرة الأساسية فى الإيمان الحديث بالخلود الإنسانى هى الأنا ولا شئ غير الأنا، فالكون متصدع، ضخم من الركام، اختفى العقل من "التاريخ" ومن الطبيعة ولا يوجد إلا الأفراد المعزولون، إذن، فالأنا ترفع راية المقدس، الإيمان بالعالم الآخر والحياة الأخرى. فى وسط العالم الحالى شعرت الأنا بفراغها ولم يعد هذا العالم إذن شيئًا بالنسبة لها، وفى هذا العدم لا تجد الأنا أى سلوك إلا فى تخيل عالم مقبل غاية فى الجمال، الأنا زهدت واحتقرت العمل فى هذا العالم ولم يعد لديها إلا ظل ذلك العالم، الظل الذى يبدو عالمًا".

هوامش الفصل الرابع

1- principles.. V.p. 73, Z.H. p. 244.

2- Preliminary.. p. 164.

3- The Necessity of a Reform of philosophy, p. 145.

4- Ibid., pp. 145- 146.

5- Principles.. V. p. 5, Z.H. pp. 175 – 176.

٦- د. عبد الغفار مكاوي: الانثربولوجيا الفلسفية دراسة مخطوطة تحت الطبع ص ٤٧ – ٥٧.

٧- الموضع السابق.

8- M. Buber: Between Man and Man, p. 181.

٩- راجع فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص ٢٢٩.

10- M. Buber, P. 181.

11- Ibid., pp. 184 – 186.

12- Preliminary.. p. 158.

13- Ibid., p. 158.

14- Ibid., pp. 158 – 159.

15- Ibid., p. 159.

16- Principles.. V.P. 5, Z.H. p. 177.

17- Ibid., p.5, Z.H., p. 177.

١٨- الربط بين اللاهوت والمثالية هو الخيط الأساسي الذي يقوم عليه نقد فويرباخ كما في الفقرة (٤)، (٥) من مبادئ فلسفة المستقبل وكذلك في القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة.

19- Lectures.. p. 17.

20- Reponse A un theologegien, p. 56.

21- N. Berdyave: The Russian Revolution, The Uni., of Michigan press 1961.

٢٢- بردیائیف العزلة والمجتمع فؤاد كامل، القاهرة ص ٤٧.

23- K. LOweth, p. 83.

٢٤- فويرباخ ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص ٢٢٦.

٢٥- أنظر نفس المصدر السابق.

٢٦- ارفون: فويرباخ ص ١٥١.

٢٧- المرجع نفسه ص ١٥٢.

٢٨- المرجع السابق ص ١٥٣.

٢٩- هرمان رندال: تكوين العقل الحديث ج٢، جورج طعمه، بيروت ١٩٦٥، ص ١١٩ – ١٢٠.

30- The Essence of Christinaity, p.

٣١- البيركامي: المتمرد، عبد المنعم حنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة ص ١٣٥ – ١٣٦.

٣٢- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه، ص ٢٢٣.

٣٣- بردیائیف: الحلم والواقع، فؤاد كامل، الإدارة العامة للثقافة بمصر ١٩٦١، ص ٢١١.

٣٤- المصدر السابق، ص ٩٣.

٣٥- الموضع نفسه.

٣٦- نفس المصدر، ص ٦٣.

٣٧- نفس المصدر، ص ١١٦.

٣٨- نفس المصدر، ص ١٧٧.

39- N. Berdyave: Solitude and Socioty, G. Reavey Geoffery Bies, The Centemory Press 1983 p. 13n.

40- Ibid., p. 32.

41- Ibid., p. 232.

٤٢- ماركيوز: العقل والثورة ص ٢٦٢، د. حسن حنفي: قضايا معاصرة ج٢ ص ٤٨٩.

وارفون: فويرباخ صفحات ٣٦ – ٧٥ – ٧٦.

43- The Essence of Christianty, p. 1

44- Ibid., p. 1.

45- Ibid., p. 2.

46- Ibid., p. 2-3.

47- Ibid., p. 3.

48- Ibid., p. 4.

49- G. Santayana The Sensee of Beauty, Dover publication New York 1955, p. 28.

50- Ibid., p. 29.

51- The Essence of Christianity. P. 4.

52- R.B. Perry: Realms of Value, Harvard Uni., Press 1954, p. 326.

53- Reponse Aun thieologgien, p. 58.

٥٤- هوسول: تأملات ديكاترية، نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٣٥.

55- Reponse, Ibid., p. 5.

٥٦- هنري ارفون: فويرباخ، ص

57- Kamenka., p.

58- Preliminary, p. 163.

59- Ibid., p. 168.

60- Preliminary. P. 160.

61- Ibid., p. 163.

62- Ibid., pp. 163 – 164.

63- Ibid., p. 164.

64- Ibid., p. 165.

65- Principles.. V.p. 52, Z.H., pp. 225 – 226.

66- Ibid., p.V., p. 54, Z.H., p. 227.

67- Ibid., p.V., p. 227.

68- On The Beginning of the phil. P. 142.

٦٩- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص.

70- Principles. V., pp. 69 – 70.

71- Ibid., V., p. 70, Z.H., p. 241.

72- Ibid., V., p. 71, Z.H., p. 244.

73- M. Buber; p. 148.

٧٤- برديائيف العزلة والمجتمع، ص ١٤٧ – ١٥٠.

٧٥- المرجع السابق ص ٥٥.

٧٦- المرجع السابق ص ٥٦.

77- Xhancaire: Feurbach et Thcologie de Sesulairsation, Paris, les Editions de Cerf, 1970.

٧٨- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص ٢٨٨.

79- La Mort et l'ammortalite.. p. 510.

80- Ibid., p. 517.

٨١- جاردوي: ماركسية القرن العشرين، نزيه الحكيم، دار الآداب، بيروت ص ١٦٧.

82- La Mort.. p. 516.

83- Ibid., p. 517.

84- Ibid., p. 517.

٨٥- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، مكتبة مصر، القاهرة ط ٢ ١٩٧٠ ص ٢٤٧.

86- Ibid., p. 510.

٨٧- جارودي: ماركسية القرن العشرين ص ١٧٤.

٨٨- بين جارودي أن القلب في الحالتين لا يتناول "المذهب"، بل "المنهج" فالحب عند اراجون ليس معطى سلفًا من الله، بل هو خلق إنساني محض، المرجع السابق ص ١٧٥ - ١٨٠.

89- Reponse A un theologien, p. 59.

انظر دراستنا: الزمان عند فويرباخ، آفاق عربية، بغداد.

٩٠- د. صلاح مخيمر: في سيكولوجية الحب ط٢، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٦ - ص ١٥.

٩١- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه ص ٢٣٣.

92- G.A. Wetter, p. 15.

93- La Mort.. p. 512.

٩٤- د. عبد الرحمن بدون: العبقرية والموت ط ٢، دار القلم بيروت - لبنان د.ت ص ٤١ - ٤٣.

95- La Mort.. p. 519.

96- Ibid., p. 513.

٩٧- د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة د.ت. ١١٦.

٩٨- ف.ع. ادينوكوف: في الأدب الروائي عند تولستوى، محمد يونس، دار الرشيد، العرق ١٩٨١ ص ٣٥.

٩٩- المصدر السابق ص ٢٧ نقلا عن المجلد العاشر من الأعمال الكاملة لفويرباخ.

١٠٠- المصدر نفسه ص ٣٧.

101- La Mort., p. 500.

102- Ibid., p. 501.

103- Ibid., p. 503.

104- Ibid., p. 503.

105- Ibid., p. 505.

106- Ibid., p. 505.

107- Ibid., p. 505.

108- Ibid., p. 507.

الفصل الخامس

الدين الإنسانى

من حرفية النص إلى الإيمان القلبى

الفصل الخامس

الدين الإنسانى

من حرفية النص إلى الإيمان القلبى

تمهيد:

اهتم فويرباخ اهتمامًا كبيرًا بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه، ويؤكد كارل بارث K.Barth ثلاث قضايا مهمة بخصوص موقف فويرباخ من الدين، وهي:

١ – أنه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فويرباخ، وكما أكد هو نفسه أنه فى كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما.

٢ – أن اهتماماته الدينية تضعه فى مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين، وهذا يتضح من كتاباته عن الإنجيل وعن رعاة الكنيسة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر.

٣ – لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره الوضع الحالى للدين وبنفس الفاعلين كما تعمق فويرباخ. فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راقٍ"(١).

إن فويرباخ فيلسوف إنسان والأنثربولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة "دين" والتى تعنى الاهتمام بالمصير الإنسانى، ومن وجهة النظر ذاتها فإن فويرباخ يشن انتقادًا دائمًا ومركزًا على ما عدَّه ضلالًا للعقيدة، والذى يعنى ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل أحد من المعاصرين بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله. وهو كما يقول فوجل Vogel "كان فى مناقشته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم"(٢).

ويرجع ذلك إلى أن اهتمام فويرباخ الأساس، هو الدين الذى يظهر محورًا جوهريًا يمثل صلب كتاباته جميعًا. يقول فى أولى محاضراته فى جوهر الدين: "إن كل كتاباتى تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما" ويضيف، "لقد كل شغلى دائمًا وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المادية التى تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشرى"(٣) فهو لا إلى محو الدين وإلغائه وإنما الوصول به - كما يقول انجلز - إلى حالة الكمال، حيث يعتقد أن الفلسفة يجب أن تدخل حظيرة الدين وتجعله محورًا لها.

فالدين مازال قائمًا باعتباره وظفيه أبدية للروح الإنسانى.. ومن هنا فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يومًا عن حقها فى بحث المشكلات الأساسية" الدينية وحلها. تلك المشكلات التى يطالب

اللاهوت باحتكارها، وكما بين بردیائيف فلليقظات الفلسفية دائمًا مصدر دینی. ویمیل بردیائف إلى الاعتقاد – رغم ما فی هذا الاعتقاد من غرابة – إلى أن الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية فی جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبية تفكيرها، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت ما تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية: الأفلاطونية والأرسطية فی مبادئ تفكيرها ولم تكن المسيحية قد استطاعت بالفعل أن تتغلغل فی فكر العصر الوسيط"(٤).

ويمكن تتبع اهتمامات فويرباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذين كانا طريقيه إلى الفلسفة. ويمكن قبول تمييزه بين الدين واللاهوت وتقبله للأول ورفضه للثانی كما بين كرنو Cherno بقوله: "بالرغم من معارضة فويرباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بأنه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الإنسانية، فإنه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية، وجوهر المسيحية أوضح دليل على ذلك"(٥).

لقد بدأ فويرباخ دراسة ام ١٨٢٣ فی هيدلبرج متتلمذًا على يد دواب K.Doub وهـ.ح.بولس H.G.Paulus الذى حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنة اللاهوت، إلا أنه لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها سفسطة وتوقفًا عن حضورها. والذى أثر فيه أكثر هو

دواب الذى كان يحاضر عن العقائد، فقد كان ممثلا للاهوت التأملى متأثرًا بهيجل وبلاهوتى برلين، وكان دواب حافزًا له للذهاب إلى برلين رغم الصعوبات الكبيرة، للاستزادة من علم هيجل ومحاضرات شليرماخر ومارهنك(٦) "Marheinek".

وكانت كتاباته كلها تأكيدًا لاهتماماته الدينية التى لازمته طوال حياته الفكرية التى تظهر فى أول عمل له "تأملات حول الموت والخلود" وهو العمل الذى تسبب فى حرمانه من أى منصب أكاديمى وخلق له شهرة سيئة وجعل البعض يعتقدون خطأ بأنه ضد الدين.

إن الفهم الأساسى والأولى للدين عند فويرباخ يتلخص فى "أن الأنثربولوجى هو سر (حقيقة) الثيولوجى" وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية Universal axion عند فويرباخ؛ فالدين له مضمون خاص فى ذاته. فمعرفة الله هى معرفة الإنسان بذاته، هى المعرفة التى لم تع ذاتها بعد، فالدين هو الوعى الأول وغير المباشر للإنسان، أى الوسيلة التى يتخذها الإنسان فى البحث عن نفسه، يحول الإنسان جوهره فى البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل إن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته، إلى الدين – أو على الأقل المسيحية – هى سلوك الإنسان تجاه جوهر هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجه"(٧). أن الجوهر الآخر هذا إنما هو الجوهر الإنسانى، أو بعبارة أخرى جوهر الإنسان منفصل عن حدوده الفردية، أى منفصل عن الوجود الإنسانى المادى الذى ينظر إليه بالتبجيل كجوهر فردى مميز من يراه، ومن ثم فإن

كل صفات الجوهر الإلهى هى صفات جوهر الإنسان فى أقصى درجات كمالها. إن الروح الإلهية ندركها أو نعتقد فيها هى نفسها الروح المدركة، لذا فإننا نقرأ فى أحد أعمال هيجل النص الذى يستشهد به لوفيت.

"إن تطور الدين يرجع إلى أن الإنسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه، وهذا يتضح فى البروتستانتية التى تعبر عن أنسنة الله، أن الله الإنسان أو (الإله الإنسانى) أى "المسيح" هو وحده إله البروتستانتية التى لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته وإنما تهتم بماهية الله بالنسبة للإنسان، ولهذا السبب فإنه ليس لديها الرغبة الموجودة فى الكاثوليكية، كما أن البروتستانتية التى لم تعد لاهوتًا ولم تعد مسيحية قد أصبحت دينًا إنسانيًّا"(٨). وعلى ذلك فإنه يمكن لنا أن نبدأ ببيان كتابات فويرباخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر فى "جوهر المسيحية"، إلا أنه من الأفضل إلقاء الضوء أولًا على فلسفة الدين الهيجلية التى كانت سببًا فى انقسام الهيجلية أو فى اختلاف كتابات الهيجليين الشباب والتى ربما تساعدنا فى فهم التفسير الأنثربولوجى للدين موضوع هذا الفصل.

أولًا - الجذور الهيجلية للدين الإنسانى:

إن الدين بمعناه الإنسانى والذى يمثل المقصد من فلسفة فويرباخ يعد قمة الوعى بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان، والدين بهذا المعنى يمكن أن نلتمس جذوره فى بعض شذرات هيجل المبكرة. ومن الطبيعى أن نعرض هنا للدين الذى يمثل جوهر الإنسان، ونبين آراء فويرباخ

المختلفة وتطورها، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره. ومن ثَمَّ فإن البدء بشذرات هيجل يتيح لنا التوصل بدقة إلى مصدر جهود فويرباخ والتعرف بالتالى على ما قدمه، وفى الوقت نفسه يمكننا من الحديث عن الدين الذى لا يمثل فقط جزءًا أساسيًا من حياتنا بل أهم عنصر يهمين على مجتمعاتنا العربية، وذلك بدلًا من موقفنا الذى يتلخص فى تخوفنا من البحث فى الدين، أو الذى يظهر على لسان القلة التى يسمح لها بالبحث فيه فى صورة عقائد (دوجماطيقية) أو تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون أنهم وحدهم أهل لذلك. وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته، عشنا على المستوى اللفظى فيه – وكأن الحديث عن الدين هو التدين – ومن هنا كانت أهمية البحث عن حقيقة أو ماهية الدين عند فويرباخ فى هذه الدراسة.

وكما يقول هيجل: "لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من الكتب، ولا يجب أن يكون لاهوتيًّا بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر فى الحياة الواقعية للشعب، أى فى عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته، يجب ألا يكون الدين أخرويًّا (متعلقًا فقط بالآخرة) بل دنيويًا إنسانيًّا وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية، لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى"(٩).

وتنطلق هذه النظرة من هيجل الذى يميز بين نوعين من الدين: الدين الموضوعى وهو اللاهوت Thodogy باعتباره نسقًا من الحقائق والدين الذاتى وهو الجانب الحى، الذى صار حياة دينية، وإذا كان

اللاهوت مجرد "حرف ميت" ein tates kopital فإن الدين الذاتى هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم "الدين" لأنه يتعلق "بالقلب" ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول إلى أفعال وأعمال"(١٠). وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتى. وهذا المفهوم يعد البداية التى انطلق منها فويرباخ فى تفسيره الدين، بل إن الهيجليين الشباب قد وجدوا فى هذا الفهم "إنجيل تأليه الإنسان" تمجيد رغبتهم الفاوستية فى أن يصبح الإنسان إلهًا"(١١) والواقع أن تلاميذ هيجل لم يفعلوا شيئًا سوى أن دفعوا ببرناجح الاسترداد الذى صاغه هيجل فى شذراته المبكرة إلى أقصى نتائجه ومن هنا تناول فلسفة الدين الهيجلية.

إلا أن الخوض فى فلسفة الدين عند هيجل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها، واختلاف الشراح حول تحديد مفهوم الدين. وبينما يرى ميور Mure أن هيجل يقدم لنا نظرة "صوفية" وأن المشكلة التى تواجهه هى مشكلة الإنسان، والله وهى الوحدة التى نادى بها كل من: بوهمه ومستر ايكهارت Echart الذى قال: "العين التي يرانى بها الله هى العين التى أراه بها، وأن عينينا واحدة، وإذا لم يوجد الله، فإننى سوف لا أوجد، وإذا لم أوجد فإن الله لن يوجد.. ومقابل هذه التفسيرات فإن جان هيبوليت Hyppolite يرفض القول بأن هيجل صوفيّ؛ لأن الروح الكلى لا يتجلى فى الأفراد بل فى الشعوب، ويرى أنه لا يقدم لنا كذلك نظرية أنثربولوجية لاهوتية. وهذا ما يقول به فندلى Fnidly أيضًا، وعلى العكس من ذلك فإننا نجد كوجيف وجارودى

يقدمان تأويلًا إنسانيًا يخلص إلى أن الموضوع الحقيقى للفكر الدينى عند هيجل هو الإنسان نفسه"(١٢) يقول جارودى فى كتابه "فكر هيجل" lepen see de Hegol : إن الله من وجهة نظر الروح الذاتى لا يمكن أن يكون متعاليًا خارج الوعى الإنسانى، أنه ليس موجودًا وليس حيًّا إلا فيه، أنه لا يمكن أن يكون متعاليًا إلا فى الكائن. كذلك لا يمكن أن يكون الله تعالى كروح كلى متميز عن الأرواح، أن معرفة نفسه هى وعى لنفسه فى الإنسان ومعرفة البشر لله، المعرفة التى تتقدم وصولًا إلى معرفة الإنسان لنفسه فى الله"(١٣).

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه. إلا أن قراءة الفصول التى خصصها هيجل عن الروح الموضوعى والروح المغترب عن ذاته فى الفينومينولوجيا، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة: شذرة توبنجن ١٧٩٤-١٧٩٦ تؤكد الأساس الذاتى الإنسانى فى فهم هيجل للدين.

فالدين عند هيجل أعلى صورة من صور الوعى بالذات. ويعد الدين من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض؛ لأن الدين "مقره القلب" رمز كل ما هو حي عند هيجل، وتحول الدين إلى لاهوت جامد يعنى تحول بصر الإنسان من الأرض إلى السماء حيث الم "الماوراء" بحيث يصبح عاملًا من عوامل اغتراب الإنسان وشقائه(١٤). لقد ظهر هذا الاغتراب بشكل واضح فى صفحتين بقيتا مما كتبه هيجل عام ١٧٩٤ حيث يقول: "أما كل ما هو جميل وسامٍ فى الطبيعة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على

ذلك الفرد الغريب in das fremde indiudum ولم يستبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير دنيء فيهم، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح، بدأنا نفهم أنه عملنا وملكيتنا Elgentum تنتمى إلينا". وعلى ذلك فمن الطبيعى أن يرى هيجل أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يتم إلا باستعادة الإنسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد، ولذلك قال فيما بعد: "ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التى بعثرها أسلافنا لحساب السماء"(١٥).

هذا تجاوز النقد العقلى للدين الذى كان ينظر إليه على أنه "خطأ" وقع فيه الإنسان، وأقام نقد الدين على أساس وجودى تاريخى جديد كل الجدة وثورى تمامًا، تضمن أصل الثورة التى شنها فيما بعد فويرباخ. فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأ بسيطًا وإنما يظهره لى أنه "اغتراب" فلا ينبغى إذن النظر إلى الدين على أساس أنه "معقول" أو "لا معقول" بل يجب أن يفهم وينقد بوصفه تعبيرًا عن شقاء الإنسان وبؤسه وتمزقه، ولذلك فإن هيجل يهيب بالإنسان أن يسترد "كنوزه" التى اغتربت عنه لحساب السماء، يستردها بوصفها ملكًا خالصًا له. قال انجلز: "بفضل فويرباخ تلميذ هيجل هبطت السماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجارًا على الطريق، وما عليه إلا أن يحاول التقاطها وجمعها"(١٦).

وفى عام ١٧٩٥ ألف هيجل "حياة المسيح" الذى تناول فيه سيرة المسيح تناولًا علميًا استبعد فيه المعجزات التى روتها الأناجيل عنه، أى أنه استبعد الجانب الإلهى من المسيح. والذى يهمنا هنا هو ما ذهب إليه هيجل من أن أتباع المسيح قد حولوا دعوته من الإيمان بالعقل إلى الإيمان بالمسيح وهنا يتمثل الشقاء والإغراب، أى نقل الصفات السامية فى الإنسان إلى فرد آخر هو المسيح، لقد الهوا سيدهم المسيح وحولوه إلى شرط للخلاص"(١٧) وإذا كان فى شذره ١٧٩٤ قد تم نقل كل ما هو سامٍ فى الطبية الإنسانية إلى المسيح فإننا فى شذرة ١٧٩٦ نرى أن الموجود الآخر الذى ينقل إليه الإنسان صفاته أصبح هو الله بدلًا من المسيح.

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيجل وفويرباخ، - خاصة فيما يتعلق بالدين - وفى حين أراد البعض إنطاق هيجل بعبارات قالها فويرباخ فيما بعد، فقد جعل آخرون من فويرباخ امتدادًا لانثربولوجيا الدين الذاتى عند هيجل. ففى الفصل الخامس من كتاب عن هيجل يتحدث زكريا إبراهيم عن الروح الموضوعى "مبينا التشابه بين نصوص هيجل فى "نقد الدين" وبين ما كتبه فويرباخ فى "جوهر المسيحية"، فحين يقول الأول: إن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعى الذاتى نجد الآخر يقول "إن الديانة المسيحية ليست إلا الوعى الذى تحصله البشرية ذاتها من حيث هى جنس ام" وحين يقرر هيجل أن الإيمان الدينى "وعى نائم" مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعيًا "مستيقظًا" تقابلنا عبارة فويرباخ "إن الدين هو حلم العقل البشرى"

وقول هيجل فى كتابات الشباب: "إن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية، وأن فكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه، كل هذا يجعل بعض مؤرخى الفلسفة يقربون تصور هيجل لله من تصور فويرباخ للإنسان باعتباره مركزًا للدين[١٨].

وبالرغم من أن ما سبق يعد تفسيرًا من تفسيرات عديدة، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع القول بأن هيجل أقام توحيدًا مطلقًا بين "الله" و"الإنسان" أو بين اللامتناهى والمتناهى على طريق فويرباخ. فالميتافيزيقا الهيجلية قد بقيت مغايرة للأنثربولوجيا الفلسفية، ففى حين ظل هيجل ينظر إلى "صلة الله بالإنسان" على أنها المشكلة الأساسية فى الدين فإننا نجد لدى فويرباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه إلى الروح البشرى دون اهتمام باستبقاء نصر اللانهائية باعتبارها حقيقة روحية مطلقة، أى أن فكرة هيجل عن الله قد بقيت مغايرة لفكرة فويرباخ عنه خصوصًا وأن نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية، لا نظرية مادية ترتكز على أنثربولوجيا اجتماعية، ومن هنا فإن قول هيجل بأن الطبية البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية لا يساوى مطلقًا قول فويرباخ "إن الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه فى الحقيقة لا يتحدث لا عن نفسه[١٩]. ومن هنا فإن هيجل لا يقدم انثربولوجيا لاهوتية مثل فويرباخ؛ لأنه يعتقد أنه إذا كان الله يتجلى لذاته فى تاريخ الإنسانية فإن الإنسان لا يؤثر فى هذا التجلى وفى هذا الوعى.

ما زال هيجل إلى العهد القديم فى الفلسفة؛ لأن فلسفته ما زالت مبنية على اللاهوت، ففلسفته الدينية هى المحاولة العظمى الخيرة لإزالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية، لقد أخفقت الهيجلية فى نفى المسيحية، وعلينا – كما يقول فويرباخ – أن نكمل هذا الإنكار الواعى للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد؛ فإن ذلك يظهر الحاجة إلى فلسفة – لا تمت للمسيحية بصلة بل – تعد دينًا فى ذاتها"[٢٠]. إن الفكر الفلسفى يعتمد على حالة الإنسان وعلى ظروف عالمه، وعلى التأويل الفلسفى لهذه الحالة، ويمكن لكليهما أنه يبتعد عن الهيجلية، لكن إذا ابتعدنا عن بورجوازية هيجل وعن العالم البروتستانتى فإن الفكر الفلسفى يستطيع أن يتمسك بحريته الدنيوية كما ظهر ذلك عند اليسار الهيجلى وعند فويرباخ[٢١].

وعلى ذلك فإن عرض مفهوم الدين عند فويرباخ والتفسير الأنثربولوجى له، لن يكفى فقط فى بيان وتأكيد طبيعة الإنسان بل يلقى الضوء أيضًا على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة والمفكرين مثل: كيرجورد ونتشه وفرويد.

ثانيًا- مراحل تفكير فويرباخ فى الدين:

نحاول فى هذه الفقرة رصد وتحديد أهم المفاهيم التى ظهرت فى مختلف مراحل تطور فكر فويرباخ الدينى أكثر مما نسعى إلى بيان كتابات فويرباخ الدينية وترتيبها تاريخيًا. وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه

المراحل فى مرحلتين مالفن كرتو M.Chenho. فإننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فويرباخ لماهية الدين الإنسانى.

وقد تمثل مفهومه الأول فى "جوهر المسيحية" حيث قدم تصورًا للدين فى نطاق الديانة المسيحية، اتبعه بـ "جوهر الإيمان عند مارتن لوثر" الذى يعد مرحلة انتقالية بين "جوهر المسيحية" وكتابيه "جوهر الدين ومحاضرات فى جوهر الدين "بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها فى كتابه Theogony " أنساب الإلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية العربية والمسيحية" الذى كثيرًا ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن "الدين عند فويرباخ". ويمكن بيان هذه المراحل من تفكيره الدينى كما يلى:

(أ) المرحلة الأولى: "ماهية المسيحية":

فى هذه المرحلة تصور فويرباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات البشرية خاصة ومن مميزات الجنس البشرى ككل، وذلك بجعلها كينونة حقيقية. فقد حاول البشر – كما يقول – تحقيق مُثُلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظرًا لعدم تحققها (كاملة) فى كائنات بشرية محددة، ورغبة فى تجسيد هذه المثل خلق البشر الله متناسين أن هذه الصفات والمثل (التى تكون صورة الله عند البشر) وإن كانت بعيدة عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم، إلا أنها متحققة فى الجنس البشرى ككل وليست فى كائن منفصل وبعيدًا عن البشر أنفسهم.

ويظهر هذا التصور فى أول إبداعاته "تأملات حول الموت والخلود" وفيه عرض فكرة "المرآة" التى أشرنا إليها سريعًا قبل ذلك، وهى تعنى عند فويرباخ أن الله مرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشرى. يقول: "حتى لو لم تكن عندك أية فكرة عن الله فأنت لا تجهل أنه الوجود بلا حدود L'etre sans bones، الوجود اللانهائى فى الزمان والمكان وبالتالى لا تجهل أنه لكى نتصور الله ذهنيًا يجب أن نبحث فى كل التحديدات determintiono وكل القيود testrictions كل ما يحيط بنا من حدود الأشياء المتناهية"(٢٣). ويمكن أن نتابع نفس فكرة فويرباخ حين يضيف: "لو لم تعتبروا الله الوجود اللانهائى، أنه شخصية أى لو لم تروا فيه شيئا آخر غير حرية الإرادة، الوعى بالذات، فأنتم تفكرون فى الله بشكل سطحى. هذا الإله المشخص لم يكن شيئًا آخر سوى النموذج المادى الذى هو فى الحقيقة انعكاس لذاتية الإنسان Reflete lemonhmain أو للذات الإنسانية، فالله كالسطح الأملس الذى يعكس الذات الإنسانية للذات الإنسانية(٢٤).

وعن طريق عملية تحويل صفات الإنسان يصل بنا فويرباخ إلى أهم قوانين الجدل ويقلبها بحيث تدخلها – فيما بعد – المادية التاريخية فى آخر الجدل المادى، فنحن نصل إلى الإنسان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شيء فى العقل لم يكن فى الطبيعة، وكما نميز بين المضمون العقلى والمضمون الطبيعى فإننا نجد تميزًا – صوريًّا – بين ما فى الله وما فى الإنسان حين يقول فويرباخ على عكس ما يرى البعض(٢٥): "إن تمييزًا

صوريًا يؤسس على الكم، الدرجة، العدد – وهى مقولة خارجية – ليس تمييزًا جوهريًّا أو كيفيًّا يجعل الله المشخص الذى نتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الإنسان، لكن مكبرة فى أبعاد أكثر إنسانية، وأكثر اتساعًا لا تقارن (أى أنه فى النهاية حين يصل الحكم إلى أكبر درجة يتحول إلى كيف، ونجد أن الخطوط الأساسية فى مفهوم شخص الله مطابقة تمامًا لنفس الخطوط فى مفهوم الإنسان"[٢٦].

ويبين برديائيف فى كتاب "الإلهى والإنسانى The Diuine and the Human" أن فكرة فويرباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلًا بهدف إنكار الله، بل على العكس تهدف إلى غير ذلك تمامًا، فهى توضح أن هناك توافقًا واكتمالًا بين الله وبين الإنسان ذى الروح الحرة"[٢٧] فالإنسان قد خلق إلهًا لنفسه على صورته يحمل ملامحه تمامًا، ووضعه فى عالم متسام Trans condent كطبيعة سامية له. وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد فى الله كنتيجة ضعف وفقر الإنسان، لأنه لو كان الإنسان قويًّا وغنيًّا ما كان يحتاج إلى الله. ولذا فإن سر الدين هو "الأنثربولوجى" و"جوهر المسيحية" الذى كتبه فويرباخ نجد فيه أسلوب كتب التصوف، ومن هنا – فكما أرى – ظلت طبيعة فويرباخ دينية فتأليهه للإنسان هو تأليه الجنس البشرى والمجتمع وليس تأليها للإنسان الفرد أو الشخصية[٢٨].

وعملية إسقاط الصفات الإنسانية على الله هذه، هى ما يقصد بها الاغتراب الدينى بأوسع معانيه كما يقول شاخت فإن أفضل تطبيق لذلك

نجده فى "جوهر المسيحية" و"جوهر الدين" حيث نجد فويرباخ معنيًّا بشكل خاص بإقرار أن مفهوم طبيعة الإله لا يعدو أن يكون مفهومًا عن طبيعة الإنسان(٢٩).

ويعتقد فويرباخ أن الإنسان قد خلق الله على صورته الجوهرية، ويبدو الاثنان متباعدين عن التماثل؛ لأن هناك تنافرًا بين طبيعة الإنسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية والأخيرة لا الأولى هى التى تنعكس فى فكرة الله، ولقد أُسيء تفسير طبيعة هذا التباين وأصبح ينظر إليه كفارق بين الإنسان الفعلى ووجود متمايز عنه هو الله. وعلاوة على ذلك فإن هذا الفارق قد اتخذ سمة شيء يتعين احترامه، الأمر الذى أدى إلى أن الإنسان لم يجرؤ على التطلع إلى الحصول على تلك الصفات التى يعزوها إلى ذلك الوجود الآخر، إلا أنه فى تنازله عن تلك الصفات فإنه ينفى فى الحقيقة طبيعة الجوهرية، وقد يمكننا اختصار هذا الموقف مستخدمين ألفاظ فشته فنقول: "إن الإنسان خلع على الموضوع صفاته الجوهرية، فى تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهرى بالنسبة له.

ويمكن التقريب هنا بين تصور فويرباخ للصفات الإنسانية التى يخلعها المرء لى ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين للعلاقة بين الذات والصفات، وفى الحقيقة فإن القضية عند علماء المسلمين أشاعرة كانوا أم معتزلة ظلت تدور فى نطاق الذات الإلهية، وهو نفس الإطار الذى انتقده فويرباخ فى "جوهر المسيحية" والذى يرى فى إعطاء صفات الإنسان لكيان مغاير فى كائن مفارق،

موقفًا مغتربًا. وقراءة لبعض علماء الكلام خاصة مقالات الإسلاميين تعطى لنا صورة أخرى تدور فى إطار "قضية الحقيقة والمجاز فى الفكر الكلامى المعتزلى فالإشكالية هنا" فى القول بأن الله عالم حتى قادر سميع بصير" وهل يقال ذلك فى الله على الحقيقة أم لا؟ وهل يقال ذلك فى الإنسان على الحقيقة أم لا؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر فى موقف متميز لأحد معاصرى الأشعرى يُعرف بابن الأبادى، يحكى عنه أبو الحسن فى "المقالات" قائلًا: "قال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الأبادى"، - وهو صاحب نزعة إنسانية تنسب العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات إلى الإنسان "على الحقيقة لا على المجاز" بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذى تصوره كثيرًا من أصحاب الفرق على صورة الإنسان، له نفس الصفات لكن بصورة غير التى عليها الصفات فى عالمنا الإنسانى – وتنسب إليه (الله) هذه الصفات مجازًا. يقول الأشعرى نقلًا عن ابن الأبادى: إن البارئ عالم قادر حى سميع بصير فى المجاز، والإنسان قادر سميع بصير فى الحقيقة وكذلك فى سائر الصفات"(٣٠).

وقد عرض موقف فويرباخ من اللاهوت فى "جوهر المسيحية" فيلسوفنا للهجوم عليه من مختلف الجبهات: من اللاهوتيين ومن الهيجليين الشباب خاصة باور وشترنر. فقد نشر م.ج. موللر M.J.Muller فى الكراسة الأولى من "الدراسات والنقد اللاهوتى" الصادرة فى هامبورج ١٨٤٢ نقدًا "لجوهر المسيحية من وجهة النظر

اللاهوتية. وموللر بصفته هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية، وإنما تعامل مع الكتاب لاهوتيًّا لا فلسفيًّا. وهذا فى الواقع موقف اللاهوتيين عمومًا وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة الفلسفية، فبدلًا من أن يتناول ما أسماه فويرباخ: بينه evidence وبرهان، حقيقة، ضرورة منطقية، يترك ذلك باعتباره تخيلًا، شعوذة وينعت فويرباخ بصفات: المجدف، الماكر، العابث، مضيفًا إليه الوقاحة والجهل واللا أخلاقية والمادية. ومن هنا نجد فويرباخ مقالته "الرد على لاهوتى" يحاول بشكل موضوعي تناول ليس فقط موقف موللر بل موقف اللاهوتيين عامة من كتابه(٣١).

إن موللر كلاهوتى يخطئ فى فهم فويرباخ، ففى كتاب الأخير اتجاه أكثر عمومية اتجاه فلسفى، فهو مرغم باعتباره فيلسوفًا أن يوجه نقده إلى كل الصفات التى يعطيها اللاهوتيون للإله اللاهوتى، فهو يتجاوز معتقداته الشخصية كمؤمن أو ملحد إلى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب فيما وراءها وقد بين فيها عنصرين أساسيين، هما:

- العنصر الكلى Universal، الإنسانى وهو الحب والأخوة.

- العنصر الفردى individual الأنانى اللاهوتى، عنصر الإيمان الذى يكون الغيب والخطأ والزيف، يكون الظل الخاوى الذى يريد اللاهوت أن يمرره إلينا كوجود حقيقى"(٣٢) ففيما يتعلق بالأوهام اللاهوتية، فأنا أقوم بمحاربتها بلا استثناء، لكنى أبقى على معانيها الإنسانية، ومن هنا أنا لا أساوى بين السيدة العذراء كوجه لاهوتى باعتبارها أم الإله وبينها كصورة إنسانية لمريم العذراء(٣٣).

وليس موللر فقط هو الجهة الوحيدة التى فتحت نيرانها على فويرباخ، بل إن باور وشترنر أيضًا قد وجَّها سهام نقدهما إليه. فالأخير فى كتاب "الأوحد وما يخصه" ينتقد مفهوم الدين الإنسانى كما جاء فى "جوهر المسيحية" وما يهمنا هنا فى رد فويرباخ الذى يدين شترنر الذى يبقى على المحمولات والصفات الدينية، "فالأوحد" لا يعطينا – فيما يقول فويرباخ – سوى تحرر لاهوتي، من اللاهوت ومن الدين بينما تتجاوز "جوهر المسيحية" ذلك تجاه الدين الإنسانى"(٣٤).

(ب) المرحلة الثانية: ماهية الإيمان:

وهذه المرحلة نجدها فى كتاب "ماهية الإيمان عند مارتن لوثر" وهى تمثل انتقالًا من "جوهر المسيحية" إلى "جوهر الدين". ولقد كانت دراسة فويرباخ "ماهية الإيمان" محاولة لكى تقدم لنا دليلًا تسجيليًّا لحقيقة الدين من خلال عبارات وأقوال لوثر، حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفًا ومقصدًا له(٣٥).

ويعد "جوهر الإيمان لدى لوثر" ملحقًا لـ "جوهر المسيحية" فهو محاولة لوضع الأفكار الرئيسية له فى كل أكثر تماسكًا، وإذا كانت هذه المرحلة وسابقتها تحاول بيان المصدر الإنسانى للدين، وأن الإلهية فى النهاية تمثل مشاعر وأفكار الإنسان الداخلية، وتعد تعبيرًا عن أحلامه وأمانيه. ويمكن أن نجد لدى مسيجمولد فرويد Freud امتدادًا لهذا الموقف السيكولوجى واستمرارًا له، حيث يستخدم التحليل النفسى لتأكيد وتعميق أفكار فويرباخ وانثربولوجية الدينية.

لم يباشر فرويد – على حد قول أرنست جوتر مؤرخ سيرته – الدراسة الجدية لأصول الدين النفسية إلا فى "الطوطم والتابو" ١٩١١ إلا أنه من المفيد القول بأن الأسس التحليلية للدين لم تكن وليده كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت فى مؤلفات عديدة قبل أن تظهر كاملة. ففى دراسته عن "ليوناردو دافنشى" بين مصدر الاعتقادات الدينية، أبرز أن ثمة علاقة قائمة بين الشعور الدينى والعلاقة مع الأب. فالتحليل يرينا يوميًا كيف يفقد الشباب إيمانهم الدينى لحظة انهيار العلاقة الأبوية(٣٦)، إلا أن الحديث التفصيلى عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون تحليل كتاب مستقبل الوهم.

ويبين فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التى تنبع منها سائر إنجازات الحضارة، ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق أى "أنسنة الطبيعة" التى تشتق من الحاجة التى تحاصر الإنسان إلى أن يضع حدًّا لحيرته وضياعه وضائفته أمام قوى الطبيعة المخفية، الأمر الذى يتيح له أن يقيم علاقة معها ويؤثر عليها فى خاتمة المطاف. فالإنسان البدائى لا خيار له: فهو لا يملك طريقة أخرى فى التفكير، فمن الطبيعى عنده، بل من شبه الفكرى أن يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجى، وأن ينظر إلى جميع الأحداث التى يلاحظها وكأنها من ضيع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الأوحد فى الفهم(٣٧).

ويظهر الدين هنا أقرب ما يكون إلى اغتراب الصفات الإنسانية التى يخلعها الإنسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها أو يستطيع

إقامة نوع من العلاقة بينها وبينه. وفى بداية الفقرة السادسة من كتابه يبين فرويد: "أن الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير إنما هى توهمات، وتحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحًا وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات"(٣٨).

ويقترب فرويد من فويرباخ فى تحديده للدين بأنه أمانٍ قلبية، "إنه جميل ورائع حقًا أن يكون هناك إله فاطر للكون ذو عناية، رؤوف، وأن يكون هناك نظام أخلاقى للكون وحياة ثابتة، لكنه من المثير للفضول فعلًا أن يكون هذا كله بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا". هنا يبدو كأن فويرباخ هو الذى يتحدث. فآراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فويرباخ. وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر حين يقول: "هل قلت شيئًا غير ما قاله رجال آخرون أهلًا للثقة أكثر منى، غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ، وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن أحتاج إلى أن أسميهم؛ لأننى لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه فى مصاف هؤلاء، ويعتبر نفسه واحدًا منهم، وقد اكتفيت – وهذا الجانب الوحيد من بحثى – بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية(٣٩).

وسواء أكان فويرباخ واحدًا من هؤلاء العظام الذين ذكرهم فرويد ومن كان يقصدهم فى عباراته السابقة فمما لا شك فيه أن فى نظرية فويرباخ عن الدين أساسًا تفسر ملامح النظام الفرويدى النفسى. إن

ملاحظة فويرباخ أن الثيولوجى Theology ما هو إلا باثولوجى Patuoiogy (علم أمراض) ملاحظة ذات أهمية كبيرة، ومنها يبدأ العلاج. ومن هنا فمقصد فويرباخ تأسيس علم الأمراض كمقدمة للعلاج - علاج الاغتراب - والصورة إلى طبائع الأشياء وماء الايوتيين عند طاليس وتجعله منه - فيما يرى البعض - محللًا نفسيًا سابقًا على فرويد(٤٠).

وإذا عدنا إلى بيان مفهوم فويرباخ الإنسانى للدين وتوضيح تفسيراته الأنثربولوجية القائمة على التحليل السيكولوجى، نجد أن الإنسان حين يجسد صفاته البشرية فى صورة إلهه فإنه ينكر على نفسه الإشباع الحقيقى وينغمس بدلًا من ذلك فى إشباع خيالى، ذلك لأن العقائد الجامدة هى أمانٍ قلبية تحققت والاعتقاد فى الله ينبع من ميل الإنسان إلى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الإنسانى. ومن هنا فالراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلًا لهذا التمتع فى العالم المثالى. ويعتقد فويرباخ أن هناك تشابهًا بين العقيدة الدينية والأحلام، فالشعور حلم والعيون مفتوحة والدين وأنت فى حالة وعى. فالحلم مفتاح أسرار الدين، ليس فقط الأحلام هى التى تلقى الضوء على طبيعة الدين، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائى تلفت انتباهنا إلى جوهر أكثر الأديان تطورًا وتحضرًا" وهذا النوع ما يقربه من فرويد كما بيَّنا. مما جعل هب اكتون H.B. Acton فى كتابه "وَهْم العصر" The Illusion of

the epoch يقول: "إنه لا يمكن لأى إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين فى كتابه "مستقبل الوهم" إلا أن يتملكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين آراء فويرباخ.

فهما يرفضان الاعتقاد فيما ليس له وجود حسى، وقد ركز كل منهما على وظائف ثلاثة للدين هى: تخليص البشر من الخوف من القوى التى فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة. ويحاول فرويد بنفس طريقة فويرباخ بأن يبين أن العلم الطبيعى ينمو ويتطور وتزداد أهميته؛ لأنه يعالج القضايا الثلاثة التى كان يعالجها الدين. ويقبل فرويد على مضض مثلما فعل فويرباخ التعويض الخيالى الذى يقدمه الدين، ويعتقد أن الناس يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من ذلك إذا امتثلوا لصوت العقل، وعلى المدى البعيد سيتغلب العقل والتجربة على كل شيء، وأوجه الشبه هذه توضح أن فرويد تأثر بصورة مباشرة بكتابات فويرباخ.

وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفويرباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ.هـ. فيزر A.H.weser دراسة بعنوان "نقد سيجموند فرويد ولدفيج فويرباخ للدين" فى ليبيزج ١٩٦٣[٤٢]. ونجد هذه العلاقة تظهر أيضًا لدى بعض علماء الاجتماع الدينى فى تناولهم الأسس النفسية للدين.

(ج) المرحلة الثالثة: ماهية الدين:

ويمثل "جوهر الدين" المرحلة الثالثة من تفكير فويرباخ الدينى،

وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين الذى توسع فيه بعد ذلك فى كتابه "محاضرات فى جوهر الدين" التى ألقاها فى هيدلبرج عام ٤٨/ ١٨٤٩ ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية، وإن كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية، فقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التى تمثل مرحلة أعلى من التطور الدينى كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية، وعلى ذلك فإنه إذا كان الدين فى المرحلة الأولى والثانية مستمدًا من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة فى العالم الطبيعى.

ويتضح ذلك من الفقرات الأولى من "جوهر الدين" فالكائن الذى يختلف عن الإنسان ويكون مستقلًا عنه، والذى ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية، ليس شيئًا فى الحقيقة سوى الطبيعة"[٤٣]. ويوضح ذلك فى "محاضرات فى جوهر الدين" قائلًا: "لقد اعترضوا على كتابى "جوهر المسيحية" بقولهم أن الإنسان كما بدا فى هذا الكتاب ليس تابعًا لشيء وبهذا أكون قد تابعت فى زعمهم أولئك الذين الهوا الإنسان من قبل، ولكن الرأى عندى أن الكائن الذى هو شرط مسبق للإنسان إنما هو الطبيعة. ويضيف "أن كينونة الطبيعة هى بالنسبة لى الكينونة الأزلية التى لا أول لها أنها الكائن الأولى فى الزمان وليس فى المرتبة هى الكائن الأول فيزيقيًّا وليس أخلاقيًّا[٤٤].

ومن هنا، فالطبيعة هى الموضوع الأصلى الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم[٤٥] فالتأكيد بأن الدين فطرى

بالنسبة للإنسان يصبح زائفًا إذا تطابق مع الثيولوجى، ويكون صحيحًا تمامًا إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية الذى يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضروريًا بالنسبة للإنسان كضرورة النور للعين والهواء للرئتين أو الطعام للمعدة. والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن يوجد دون ضوء، هواء دون ماء، دون أرض، طعام، إنه باختصار كائن يعتمد على الطبيعة(٤٦). وهذا الاعتماد موجود لدى الحيوان وفى الإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيوانى، وهو اعتماد غير واعٍ، ولكن بارتفاعه للوعى والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح دينًا(٤٧). لقد تطور تفكير فويرباخ فى المرحلتين الأولى، والثانية من جهة حيث أصبح الدين مستمدًا من شعور الإنسان بالتبعية فى المراحل الأولى. وبالاعتماد على الطبيعة فى المرحلة الثالثة.

يقول "الله هو الطبيعة مجردة والطبيعة بالمعنى الحقيقى لا المجازى، هو الطبيعة المحسوسة الواقعية التى تظهرها لنا الحواس، وهذا ما نجده فى المحاضرة السادسة "إن كل الانطباعات التى تنتجها الطبيعة على الإنسان بواسطة الحواس لا يمكن أن تعتبر بواعث عبادة دينية(٤٨).

(د) المرحلة الرابعة: الثيولوجونيا:

وهى المرحلة الأخيرة فى تفكير فويرباخ الدينى يظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون

المتحضرة وَقلَّت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان، وفى هذه المرحلة وانطلاقًا من الأسس النفسية للدين – كما ظهرت المراحل السابقة – فقد طور فويرباخ افتراضًا شعر أنه أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للدينى. ففى كتابه "أنساب الآلهة: حسب المصادر الكلاسيكية العربية والمسيحية القديمة" ١٨٥٧ أشار على سبيل المثال إلى أن إدراك الإنسان لمُثله العليا وإدراكه لاعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معًا نوعًا من الحث على السعادة.

وطبقًا لهذا الرأى فقد ادَّعى الإنسان أن رغباته يمكن الحصول عليها، ولكى يجعل هذا الافتراض صحيحًا نظر البشر إلى آلهتهم على أنهم المكملون والضامنون للرغبات البشرية. وعلى هذا فإن نشأة الآلهة لا تكمن فى اعتماد سلبى على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن فى حافز إيجابى يقوم على افتراض أن الرغبات والأمانى البشرية تتفق وطبيعة العالم"(٤٩). ويرى ارفون فويرباخ نشر كتابه "أنساب الآلهة.." من أجل إيجاد توافق بين "إنسانية" "جوهر المسيحية" وطبيعة "جوهر الدين،" لقد حاول فويرباخ أن يعثر فى مفهوم "الله" على العناصر الإنسانية والطبيعة. فالإنسان إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الآلهة رغبته فى الانتصار عليها (أى الطبيعة)(٥٠).

لم يحقق "الثيوجونيا" أى نجاح، فالسرد الوصفى الذى يمتد بطول الكتاب يشعر القارئ بالملل، ويكتب فويرباخ فى رسالة تعود إلى عام ١٨٦٠ قائلًا: "إنه لمن المثير للدهشة أن نرى اتفاق أصدقائى وأعدائى

على تجاهل هذه الدراسة التى تنطلق من أبحاث موسعة. وهذا الكتاب فى نظرى أبسط كتبى وأكثرها اكتمالًا ونضجًا. لقد عرضت فيه "قضايا مباشرة" كل ما كنت قد عرضته فى كتاباتى السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية" ورغم أن هذا هو رأى فويرباخ فى عمله إلا أن الكثيرين رأوا فيه نذيرًا بهبوط سوف تزداد حدته(٥١).

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذى يظهر فى هذه المراحل المختلفة فى كتاباته عن الدين والتى تبين تطور فهم فويرباخ له، نجد فيلسوفنا يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الدينى الكلاسيكى "الحرفى المتزمت" فى قضية مهمة هى تهمة نفى الدين والإله. على الرغم من أن فيلسوفنا لا تشغله مسألة الإيمان والإلحاد كما ذكر فى بداية المجلد الأول من أعماله الكاملة، إلا أنه يرفض تشويه أفكاره من خلال أى سياق. يقول: "لم أؤله الإنسان خلافًا لمزاعمهم الحمقاء ضدى، كما أننى لا أريد الطبيعة مؤلهة لا صوتيًا(٥٢).

إن فويرباخ كما يعتقد B.H.Rardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان، ولهذا نجد ربردان يضع فلسفة فويرباخ فى تيار "الكفر الدينى فى القرن التاسع عشر" فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم، ففويرباخ ليس مستهزئًا بالدين، ذلك لأن الجانب الدينى للحياة ليس عبثًا وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته، وذلك لأن موضوع الدين الرئيسى هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التى

تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته"[٥٣] ونجد نفس الرأى لدى جون لويس الذى يرى "أن فويرباخ كان رجلًا متدينًا إلى أبعد الحدود، ومن ثَمَّ فإن ماديته جاءت مختلفة تمامًا عن أية مادية سابقة، فهو لا يحتقر الدين وإنما يرى فى الله إسقاطًا لحالة الإنسان البائسة المحرومة[٥٤].

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فويرباخ من الدين، الأولى للفيلسوف الوجودى نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز. يقول الأول فى كتابه "الإلهى والبشرى" ينادى فويرباخ بدين الإنسانية وقد كتب "جوهر المسيحية" بطريقة كتب التصوف، وظلت طبيعة تفكيره هى طبيعة المؤلهة. ويؤكد أن فكرة فويرباخ عن تحويل الثيولوجى إلى انثربولوجى ليس المقصد منها إنكار الله بل تأكيد الإنسان. وتأكيد فويرباخ؛ أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية لا تهدف إلا إلى التوافق والاكتمال بين الله والإنسان، الإنسان ذى الروح الحرة ذلك الكائن الطبيعى الاجتماعى"[٥٥]. ونجد ذلك أيضًا فى كتابه "العزلة والمجتمع" الذى يؤكد فيه على الناحية الوجودية من فلسفة فويرباخ، لأنه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته. ويضيف برديائيف أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله، وهذه فى نظرى هى المسألة الأساسية[٥٦].

تلك شهادة فيلسوف لا يشك أحد فى مسيحيته. ويرى أنجلز فى كتابه "لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" أن موقف

فويرباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقى عليه، على العكس من موقفه من اللاهوت، وفى الفصل الثالث يؤكد أنجلز أن هدف فويرباخ هو الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال[٥٧]. موضحًا رأى فويرباخ فى مقالته "ضرورة إصلاح الفلسفة" أن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصلة فى قلوب البشر، مع ملاحظة أن "القلب" عند فويرباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو "ماهية الدين"[٥٨].

يبقى فويرباخ – كما يرى أنجلز – على الدين يشتق من العلاقة القائمة على أساس المحبة، أى على أساس تلك العلاقة المستندة إلى القلب بين إنسان وآخر، وهى العلاقة التى ظلت حتى الآن تسعى إلى الكشف عن حقيقتها فى انعكاسات وهمية للعلاقة، أى فى ذلك الانعكاس الوهمى للصفات الإنسانية عن طريق تصور إله واحد وآلهة كثيرة، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون أى واسطة فى المحبة بين "الأنا" و"الأنت" وهكذا نجد فويرباخ يجل من الحب أسمى أشكال الدين الذى يبشر به إن لم يكن أسماها جميعًا"[٥٩].

ويبين أنجلز أن "مثالية فويرباخ" تظهر فى تصوره لمجال العلاقة بين "الأنا" و"الأنت" وتنحصر فى أنه لا يكتفى بأن يقبل العلاقات المتبادلة القائمة على الميل المتبادلة بين الكائنات الآدمية مثل: الحب، الجنس، الصداقة، الشفقة، التضحية بالذات. بل ويؤكد أن هذه

العلاقات تتحقق تمامًا ولأول مرة بمجرد أن تكتسب طابع التقديس تحت اسم الدين"(٦٠): ويمكن أيضًا أن نستشهد بقول فويرباخ: "إن الله هو تفكيرى الأول، والعقل تفكيري الثانى والإنسان تفكيرى الثالث"(٦١). والدلالة إذن هى أن إنسانية فويرباخ لم تتخل عن أصلها الدينى، ومن ثَمَّ فإن ملاحظة شترنر الساخرة من فويرباخ بأنه "ملحد تقى" تتسم بالذكاء والفطنة، ذلك لأن المشكلة الدينية ظلت القضية الرئيسية فى فكر فويرباخ. والوقوف أمام عبارة شترنر "الملحد التقى" مهم فى بيان إيمان فويرباخ.

ويمكن أن نفرق مع برديائيف بين نوعين من الملحدين: ملحد يعانى، وملحد يحقد – مع استبعاد الملحد الذى لا يتمتع بكامل قواه العقلية، ذلك الذى صوره ديستوفسكى فى قصته "الجريمة والعقاب". وبينَّ برديائيف أن نتيشه من النوع الذى يعانى، وهناك بعض الملحدين الحاقدين والذى يشعرون بالرضا عن أنفسهم، ويقولون: "الحمد لله، لأنه لا يوجد إله" أما الإلحاد يصحبه الألم والمعاناة فهو شكل من أشكال الدين، وقد كان فويرباخ ملحدًا مخلصًا استطعنا على يديه أن نصل إلى مفهوم إنسانى للإله"(٦٢) ففويرباخ قد نظر إلى الله نظرة جدية فاعتبره وليد تجسد حقيقى لوجود الإنسان نفسه، فالله فى "جوهر المسيحية" ليس إلا الإنسان المثالى، الإنسان على نحو ما ينبغى أن يكون، كما سيكون يومًا، وعلى الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل بعبارة "لتكن إرادة الله" هذه العبارة "لتكن إرادة الإنسان" وعلى الرغم من أنه يقرر أن الله هو مرآة

الإنسان وصنيعة خيال البشر، إلا أن "الله" عنده قد بقى موجودًا عقليًا ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنسانى نفسه. ولئن كان المؤمن فى نظر فويرباخ ضحية تعمية صوفية، إلا أن الإيمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر مادام يمثل للوسيلة تقضى بنا إلى وعى إنسانى متكامل. ومن هنا يتبين لنا أن فويرباخ قد استبقى فى فلسفته الإنسانية وظيفة الله بقوله أن الإنسان إله الإنسان.

ثالثًا - التحليل السيكولوجى للدين:

إن أنثربولوجيا فويرباخ الفلسفية تجعل من الشعور أساس الدين هنا قلب فلسفة فويرباخ الدينية، فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر، وإذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية، فالشعور أساس الدين. والتحليل النهائى للدين يعود إلى مصدر سيكولوجى هو ما يطلق عليه فويرباخ مصطلح "الشعور بالتبعية" ففى الفقرة الأولى من "جوهر الدين" وكذا فى المحاضرة الرابعة من "محاضرات فى جوهر الدين" يبين الأصل الذاتى للدين، محاولًا الصورة للجذور السيكولوجية التى تمثل الركيزة الأولى للدين، وهو الشعور بالتبعية "Feeling of dependency". وموضوع هذا الشعور هو الطبيعة. يقول: "عندما تنظر إلى ديانات ما يسمى بالإنسان البدائى وكذلك أديان الإنسان المتحضر، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دونما خوف أو خطأ، فإننا لن نجد أى تفسير أو تأويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالتبعية (التسليم)[٦٣].

ويقدم فويرباخ هذا التفسير كمصدر وكأصل مقابل العديد من التفسيرات الأخرى التى يعتبرها غير كافية ويرفضها، وعرض هذه التفسيرات يتيح لنا معرفة تفسير فويرباخ بصورة أوضح، ويبين لنا تجاوز تعريفه لهذه التعريفات. وقبل بيان تحليل فويرباخ للمصدر السيكولوجى للدين نشير إلى أن العديد من الفلاسفة التأمليين قد سخروا من فويرباخ لإقراره بهذه الحقيقة، أى لربط الدين بالشعور ولتحديده له فى الشعور بالتبعية كما بين ذلك ورد عليه فى محاضراته جوهر الدين.

١ - تعريف الدين بالخوف:

وأول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف Fear. فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين "فالخوف فى مبدأ الأمر خلق الآلهة فى العالم، وعند الرومان كانت كلمة "الخوف" metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين Relgio أحيانًا تشير إلى الخوف والرهبة Fear and awe وهكذا كان اليوم الدينى dies keligiaus يعنى يومًا غير ميمون أو يومًا يخافه الناس. وفى اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurant تعنى: الرهبة awe والشفقة peity وهى تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من Ehre أى احترام honor والمقطع الثانى Furcht خوف Fear (٦٤).

وتفسير الدين بالخوف تؤكده حقيقة أن البدائيين كانوا يخشون بعض جوانب الطبيعة، وهذا نفس ما أشار إليه فرويد فى تفسيره للدين فى كتاب "مستقبل الوهم". ويرى الرحالة المؤلهون - كما يقول فويرباخ

– أن قبائل الـ Hattentats تعتقد فى المخلوق ذى القدرة الخالقة، لكنهم لا يعبدونه، وإنما يعبدون الروح الشريرة التى يعتبرونها مصدر كل الشرور تحيد بالإنسان فى العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط التى يعزى إليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف، كما أننا نجد فى الهند لكل روح شريرة أسمًا خاصًّا بها وكلما اعتقد أن هذه الروح أكثر قوة وجبروتًا زادت عبادتها(٦٥).

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية أعطوها اسم Orlone، والكارثة clalamety. ومن الواضح أن مثل هذه العبادات كما يقول فويرباخ ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد "الآلهة المعادية من أسلحتها ووقف إيذائها(٦٦) فالناس يعبدون الآلهة بأمل مساعدتهم لهم وكانوا يهدئون من روع بعض الآلهة كى يمتنعوا عن إيذائهم. فقد كان للخوف معبد عند الرومان ومعبد فى إسبرطه التى كان لها كما يقول بلوتارك phutard تمييز أخلاقى، ألا وهو الخوف من الشر والأعمال المشينة(٦٧).

وتفسير الدين بالخوف يتأكد لنا مرة أخرى بفضل حقيقة أن كبير الآلهة عند الشعوب المتقدمة والأكثر ثقافة يمثل تشخيصًا لمظاهر الطبيعة التى تثير فى الإنسان أعلى درجات الخوف، فهو إله العواصف والرعد والبرق، وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للإله سوى الرعد، فعند الإغريق كان كبير الآلهة يسمى إله الرعد Thunderer، وبنفس الطريقة

فإن إله الرعد Godthor أو Doner كان إلها مبجلًا عند الشعوب الجرمانية والنورسية(٦٨).

والمسيحيون أيضًا ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدرًا سماويًا للدين تنتابهم نزعة دينية فى المواقف واللحظات التى تثير فيهم الخوف، ويضرب فويرباخ مثالًا على ذلك بفردريك وليم الراب (١٨٦٠ – ١٨٧٥) الذى شرع الصلاة فى كل الكنائس، ويرجع السبب فى ذلك إلى الخوف من شرور العصر الحديث أن تقف فى طريق مخططاته ومشروعاته، وأيضًا حين كان الحصاد ضعيفًا فى سنوات سابقة كان الناس يتضرعون إلى الله فى الكنائس، والسبب كان الخوف من الجوع"(٦٩). ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحى وديانات الشعوب البدائية (وعبدة الأوثان) أن المسيحيين لا يجسدون مظاهر الطبيعة التى تثير الخوف الدينى فى نفوسهم إلى آلهة خاصة، وإنما يفسرونها على أنها صفات الله، فهم لا يصلون لآلهة الشر وإنما يصلون لله عندما يعتقدون أنه غاضب منهم أو سيغضب عليهم.

ويرتبط الدين أيضًا بالخوف من الموت، أو ما يطلق عليه فويرباخ فى تحليله اسم "شعور الإنسان بالتناهى والمحدودية Finitenes أى وعيه بأنه سوف ينتهى يومًا ما، أى موته، وأنه إذا لم يمت الإنسان كما يقول فويرباخ وعاش إلى الأبد فإنه لن يكون هناك أقوى من الإنسان، إنه يمخر عباب البحر ويروض الحيوانات المفترسة ويحمى نفسه من الحر والمطر ويجد لنفسه حلًّا لكل موقف ومن الموت يعلم أن لا فرار(٧٠).

ومن هنا تبدو أهمية عبارة فويرباخ "أن المقبرة التى تمثل نهاية الفرد تمثل موضوع ميلاد الآلهة(٧١) فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله، إن المقبرة التى تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق، فلو كان الإنسان أبديًا لا يفكر فى الموت ما كان هناك تفكير فى الإله(٧٢).

ومن الواضح أن هناك علاقة بين الموت والدين، كما أن المقابر كانت أيضًا معابد للآلهة. وعند كثير من الناس فإن عبادة الموتى كانت جزءًا أساسيًا من الدين ولبعضهم كانت هى كل الدين أن تفكيرى فى موت أسلافى أكبر تذكرة لى بموتى، يقول سنيكا Seneca فى خطاباته: "وفى حالة الإنسان الفانى فإنه يكون أكثر شعورًا بالتدين، عندما يفكر فى فنائه ويعلم أن الإنسان ولد ليموت يومًا"(٧٣).

فكرة الموت إذن فكرة دينية؛ لأن فيها مواجهة مع محدوديتى. يقول فويرباخ: "إذا كان من الواضح لأنه بغير الموت ليس هناك دين فإنه من الواضح أيضًا أن "الشعور بالتبعية" هو التعبير الأكثر تمييزًا فى مجال الدين، وأن الذى يؤثر فىَّ بقوة وبحدة أكثر من الموت هو شعورى بأننى لا أستطيع الاعتماد على نفسى وحدى(٧٤). ومن هنا فإن الشعور بالتبعية (الاعتماد) هو أساس الدين.

٢ - التفسير الثاني- الحب مصدرًا للدين:

وبعد أن عرض فويرباخ للتفسير الأول لمصدر الدين "الخوف"،

يرى أن الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافى للدين، وبالتالى ليس تفسيرًا لمصدره. والسبب الحقيقى فى أن الخوف لا يعطى تفسيرًا كاملًا للدين؛ لأنه بمجرد زوال الخطر فإن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية، وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق، هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان. والواقع أن مظاهر الطبيعة التى تثير فينا الخوف والفزع هى إلى حد كبير المظاهر التى تعود على الإنسان بالخير، بالآلهة التى تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هى نفسها التى تبعث الحياة فى الحقول. فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة. ومن هنا يتساءل فويرباخ لماذا لا يجمع الإنسان بين الضدين اللذين يتبعان فى الطبيعة من أصل واحد (٧٥). فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب هؤلاء الضعفاء الأغبياء الذين لا يستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لا يذوقون إلا الخوف من آلهتهم ويكرسون عبادتهم لآلهة الشر وحدها.

ويشير فويرباخ إلى أن بعض الشعور لا ينسيها الخوف الناجم من شيء ما، الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشيء. فالذى ينبعث منه الشر يعدو محط تبجيل وحب امتنان من جانب هذه الشعوب النورسية هو الإله الخير الودود الإنسانى الذى يحمى الزراعة؛ لأن إله الرد هو إله المطر وأشعة الشمس وهو المحب للإنسانية، ومن هنا فإنه من غير العدل أن نقول إن الخوف هو الأساس الوحيد للدين(٧٦).

لا ينطلق فويرباخ إذن من الخوف وحده وإنما من العواطف المخالفة له، العواطف الإيجابية، السعادة، الامتنان، الحب، التبجيل كأساس للدين. يمتد إذا المجال الشعورى ليشمل الإيجابى مع السلبى، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة وإما الحب والسعادة. وكما يقول فويرباخ: "فإن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تمامًا عن الشعور الناجم من الخطر القادم"(٧٧) الشعور بالخطر شعور عملى نهائى والشعور بالامتنان شعور جمالى شاعرى، الأول زائل دائم يشكل أواصر المحبة والصداقة، الشعور بالخوف يدفع إلى العبادة من موضع الرهبة، بينما الامتنان يدفع إليها من موضع الرغبة (السعادة). وهكذا ينقلنا إلى أساس أشمل للدين يعرضه فويرباخ.

٣ - الشعور بالتبعية كمصدر للدين:

لا يجعل فويرباخ أساس الدين فى الخوف فقط أو السعادة والمحبة فقط على حدة، ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التى تضم هذين الوجهين، وهى ليست سوى الشعور بالتبعية، الاعتماد، الافتقار Feeling of dependency. الخوف مرتبط بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة، الخوف شعور بالاعتماد يمنحنى اليقين بأننى أحيا، ونظرًا لأننى أحيا كجزء من أجزاء الطبيعة، أو من الله فإننى أحبه، ونظرًا لأننى أعانى وأموت من خلال الطبيعة، فأنا أخشاها، الإنسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه إياها ولكن الاثنين يجتمعان فى شيء واحد هو الدين.

ويستشهد فويرباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم الذى نجد فيه نفس المعنى واضحًا سورة [٢٦] حين يخاطب عبدة الأوثان قائلًا: هل أصنامكم تسمع ما تقولون هل يضرونكم أو ينفعوكم "بعبارة أخرى" أن ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع، هو من بيده الحياة والموت(٧٨) ومن هنا بالتعريف العام الذى توصل إليه فويرباخ هو أن "الشعور بالتبعية الحقيقى الشمولى، وهو المفهوم الذى يفسر الأساس السيكولوجى للدين" وبالطبع ليس هناك هذا الشعور المجرد بالتبعية، وإنما هناك مشاعر خاصة له، بمعنى أن الشعور بالجوع أو عدم الراحة، الخوف من الموت والفزع والحزن، الآلام والآمال التى ضاعت بسبب العوامل الطبيعية هى شعور بالاعتماد، ويرى فويرباخ أنه حينما نتعمق في ديانات الإنسان البدائى وكذلك ديانات الإنسان المتحضر وننظر فى حياتهم الداخلية فإننا لا نجد تفسيرًا مناسبًا من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتماد (التبعية)، ومن هنا عرف الإسهام الحقيقى لفويرباخ فى مجال فلسفة الدين باعتباره إسهامًا فى تحليل اللاشعور الإنسانى" فقد برهن فى كتابه المتميز "جوهر المسيحية" على أن منبع الدين ينعكس فى الشعور الإنسانى. وكما يتضح فى أعماله: فالدين ينعكس فى الشعور الإنسانى، وكما يتضح فى أعماله: فالدين الحقيقى جوهر الإنسان، إنه التعبير عن شعور الإنسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة. وإذا كان فويرباخ يحذف الجوهر اللاهوتى للدين ويستبدله بالجوهر الحقيقى الأنثربولوجى، فإنه كما يقول "لوفيت"

يؤسس تعالى الدين على محايثه التعالى للشعور the gmmanent tran scendence of feeling أن الشعور هو أساس الجوهر الإنسانى وهو القوة الداخلية، ولكنه فى الوقت نفسه قوة متميزة ومستقلة عنك، فهو قوة بداخلك وورائك إنه طبيعتك الشخصية التى تتحكم فيك على الرغم من أنها غريبة عنك، باختصار أنه إلهك، ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعى عن الجوهر الذاتى؟ كيف يتعالى الإنسان على مشاعره؟[٧٩].

يقول فويرباخ: "إننى لا أدين "شليرماخر" لأنه جعل من الدين مادة للشعور وإنما لأن التعصب اللاهوتى منعه من التواصل إلى النتائج المهمة من وجهة نظره هذه، وذلك لأنه لم يكن لديه الشجاعة أن يرى ويعترف بموضوعية أن الله ليس سوى جوهر الشعور، إذا كان الشعور من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسى للدين. وأنا أختلف فى هذا الصدد - إلى حد ما - مع "شليرماخر" الذى يؤكد ما قلته ويستند فى تأكيده على أسس طبيعية الشعور. ولهذا السبب بالذات أخفق هيجل فى أن يتوصل إلى الجوهر الخاص بالدين فهو لا يتعمق جوهر الشعور"[٨٠] ذلك أن الشعور أصل الدين مقره القلب.

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين. ذو صبغه سيكولوجية وهذا التفسير كما يقول فويرباخ نجده لدى فلاسفة الإغريق الذين بينوا: "أن الدين ينبعث من الإعجاب بالمسار المنتظم للأجرام السماوية[٨١] بمعنى

عبادة إحدى هذه الأجرام ذاتها ومن ينظم مسارها. ويتضح أن هذا التفسير – فى رأى فويرباخ – موجه إلى من فى السماء لا إلى من فى الأرض. وإلى الناحية النظرية لا العملية للإنسان، وفى الحقيقة يمكن القول بأن النجوم كانت موضعًا للعبادة الدينية ليس كأشياء نظرية فلكية فقط لأنها – كما يعتبرونها – قوى تتحكم فى حياة الإنسان بمعنى أنها تمتلك (بيدها) آمال الإنسان ومخاوفه. ويوضح ذلك حقيقة أن الشيء يصبح موضوع عبادة عندما يكون مصدر خوف من الموت أو متعة للحياة. ومن هذا يجيء الشعور بالاعتماد. كما يقول مؤلف كتاب "مصدر المبادئ الدينية" أن الرعد والعاصفة والحرب وأحوال الموت هى التى أقنعت الإنسان بوجود الله، أى أقنعته بتبعيته لقوى مطلقة وكانت فى إقناعها له بهذا أكثر تأثيرًا من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط"(٨٢).

تعقيب ونقاش:

تناولنا فى هذا الفصل "أنثربولوجيا فويرباخ الدينية" موضحين فكرة التحول من "الثيولوجى إلى الأنثربولوجى، وذلك من أجل تجاوز الفهم الضيق الغيبى الجزئى لعقائد ملة معينة من أجل تأكيد مفهوم الدين الإنسانى الذى يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الإنسانى، حيث يؤكد فويرباخ أن الأنثربولوجيا دينية فى الأساس. فالإنسان بطبيعته كائن متدين، والدين تتغلغل جذروه فى صميم الشعور البشرى "القلب ليس فقط صورة الدين به هو جوهر الدين". ومن هنا فإن محاولة فويرباخ تسعى للوصول بالدين إلى حالة الكمال، وتؤكد معظم

الدراسات الفويرباخية أن ما قدمه فيلسوفنا ما هو إلا استمرار للإصلاح الدينى البروتستانتى. ويد صاحب هذه الأبحاث فى طليعة رجال التجديد الدينى وليس كما يفهم خطأ، خارج حظيرة الدين. يقول إميل بربيه E.Brehier "لا يهدف فويرباخ إلى تحطيم المسيحية، بل يعمل على تحقيقها وإكمالها، وهو يعتقد أن مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحى من اللغة الميتة للإشباع (الأرواح) إلى لغة إنسانية"(٨٣).

وعلينا أن نتوقف للتمييز بين مجالين لدراسة الدين. الأول هو التناول العقائدى اللاهوتى (الثيولوجى) والثانى البحث العلمى للدين بمعناه الفلسفى الرحب، الذى لا يعنى كما يفهم خطأ رفض الدين أو الإقلال من شأنه، بل يعنى بالأساس إيجاد العديد من العلوم التى تتناول الدين بالدراسة الدقيقة. ويمكن أن نستفيد من تفرقة ازفلدكولية المهمة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين فهو "يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث إنها جزء من الفلسفة العامة على أساس أن الثيولوجيا تبحث فى دين من الأديان بينه (وهو ما يحاول فويرباخ أن يتجاوزها) أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعلمها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التى تفرضها"(٨٤). ومن هنا تجاوز للفهم الضيق الغيبى للدين ونقدًا له وتؤسس لكثير من العلوم التى تهتم بتحليل الدين، مثل: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الدينى علم النفس الدينى وفلسفة الدين التى تعد أوسع هذه العلوم فى النظر إلى الدين وتلك كانت أساس أبحاث فويرباخ.

وتظهر فلسفة فويرباخ الدينية التى ترجع الدين إلى الشعور الإنسانى بالمقارنة مع غيرها، فهى تتفق مع رأى هربرت سبنسر الذى يعرف الدين "بالشعور" الذى يحدث لنا حتى نتخيل أنفسنا فى مجال مليء بالغموض والأسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها. وموللر الذى يؤكد أن الدين هو الشعور باللامتناهى وكذلك شليرماخر الذى عرف الدين فى "مقالات عن الدين" بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق(٨٥) وكذلك جويو Guyay الذى يرى أن الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة أخرى والخضوع لها.

ويقترب تعريف فويرباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الأمريكى T.H.Grofton الذى تابع هـ. ميد Mead وتشارلز كولى Colly وجون ديوى – الذى يرى أن الخارق للطبيعة مثل الآخر الذى يخلقه الإنسان من أجل أن يخضع له(٨٦). وتقدم نظرية فويرباخ فى "الدين الإنسانى" فى إطار الدراسات الاجتماعية فى تفسير الدين ويربط الباحثون بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل أوجست كونت Acomte ودوركيم يقول Thomas F.o.Dea فى كتابه "علم الاجتماع الدينى" إن وضع فويرباخ يشابه دوركيم فى جانب مهم هو أن كليهما يرى المحتوى الخيالى للدين إسقاطًا لحاجات الإنسان(٨٧).ويرى أميل بربيه: "أن فويرباخ مثل كونت Comte فى تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على أساس التأليه الطبيعى فى القرن التاسع

عشر[٨٨] بل أن "بربيه" كان يقيم علاقات بين فويرباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين ليس كونت فقط بل أيضًا "ارنست رينان" الذى يحاول الإبقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها، فهذا "الملحد المتدين" نسخة من المثالية الحسية التى قدمها فويرباخ.[٨٩] إن نظرية فويرباخ الأنثربولوجية فى الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثًا عن الدين الإنسانى الأشمل، أى تجاوز الثيولوجى إلى الأنثربولوجيا، وهو فى هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التى تسعى لتأسيس علم النفس الدينى وعلم الاجتماع الدينى وفلسفة الدين.

هوامش الفصل الخامس

1- K. Barth: The Introduction to the Essence of Christianty p. x.

2- Vogel, p. viii.

انظر دراستنا جوهر الدين عند فويرباخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٧٤ – ٧٥، ابريل ١٩٩٩.

3- Feurbach: Lectures.. p5.

4- Berdyaeve: Russian Revolution., pp. 11-12.

5- M. Cherno., p. 12.

6- K. LOweth, p. 69, Wartofsky, p. xvii.

7- K. LOweth, p. 333.

8- Ibid., p. 333.

٩- د. محمود رجب: الاغتراب، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٨، حيث يعرض لذرة توبنجن الموضحة لموقف هيجل المبكر من الدين، نقلاً عن الأعمال الكاملة لهيجل.

١٠- المصدر السابق ص ١١٩، ١٢٠.

١١- جارودي: كارل ماركس، جورج طرابيش، دار الآداب، بيروت ط٢، ص ٢٢.

١٢- انظر جارودي: نظرات حول الإنسان، يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، لبيان موقفه من الفلسفة الهيجلية.

١٣- جارودي: فكر هيجل، دار الحقيقة، بيروت ص ١٤٩.

١٤- محمود رجب: الاغتراب، ص.

١٥- محمود رجب: الاغتراب، ص

١٦- د. محمود رجب المصدر السابق، ص ١٢٣.

١٧- نفس المصدر: ص ١٢٧ – ١٣٦.

١٨- د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص ٣٥٦.

١٩- المصدر السابق ص ١٥٧، جارودي: فكر هيجل ٢٣٨.

20- The Necessity of a Reform of phil., p. 147.

21- E. Fackenheim: The Religions Dimension in Hegel's Thoutght, Boston 1967, pp. 339-340.

٢٢- يقسم مالفن كرنو في مقدمة ترجمته لماهية الإيمان لدى مارتن لوثر "مراحل تفكير فويرباخ الدين إلى مرحلتين: الأولى "ماهية المسيحية" والثانية "ماهية الدين" ويعتبر "ماهية الإيمان" تطويراً الأولى وتمهيدًا للثانية ص ٩- ١٧.

23- La Mort.. p. 515.

24- Ibid., p.515.

٢٥- انظر د. إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف القاهرة، خاصة الباب الرابع ص ٣٢٥، ٣٢٦.

26- La Mort.. p. 516.

27- Berdyaeve: The Divin and The Human, p. 44.

28- Ibid., p. 136.

٢٩- شاخت: الاغتراب، يوسف كامل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر وبيروت ١٩٨٠ ص ١٢٦.

٣٠- أشار د. حسن حنفي إلى أهمية هذا النص الذي أورده الأشعري، في: مقالات الإسلاميين طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٠.

31- Reponse A un Theologien, p. 52.

32- Ibid., p. 54.

33- Ibid., p. 54.

٣٤- فويرباخ: ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وما يخصه، ص ٢٢١.

35- The Essence of faith.. p. 11.

٣٦- انظر فرويد: مستقبل الوهم، وقارن رأيه برأي سدني هوك الذي يقول "أنه قد يكون الجنوح إلى تعويض الذات عن نقائصها بإدماجها في الأعمال المجيدة التي

قام بها آخرون أسعد حظا، والذي يستشهد بفويرباخ الذي قال معللا بالحجة المنطقية أن هذه الظاهرة توضح طبيعة الآلهة التي يعبدها البشر "هوك: البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، المؤسسة الأهلية للطباعة بيروت ١٩٥٩ ص ٣٢، ورالف رزق الله، فرويد ودلتو والدين، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت لبنان ١٩٨١ ص ٩٣.

٣٧- فرويد: مستقبل الوهم ص ٢٨.

٣٨- المرجع السابق ص ٤٣.

٣٩- المرجع السابق ص ٤٩.

٤٠- د. حسن حنفي: الاغتراب الديني عند فويرباخ، مجلة عالم الفكر ص ٤٣ وأيضاً دراسات فلسفية ص ٤٠٠.

41- H.B. Acton: p. 121.

42- A.H. Weser: Freud and Feurbach, Religions kritic In augural Dissertation, Leipzig 1939.

43- The Essence of Religion, p. I.

44- Lectures on.. p. 26.

45- The Essence of Religion, p. 2.

46- Ibid., p. 2.

47- Lectures on.. p. 21.

48- Ibid., p. 22.

٤٩- ارفون: فويرباخ ص ٢١.

٥٠- نفس المصدر ص ٢١، ٢٢.

٥١- هذا رأي كل من كامنكا في "فلسفة فويرباخ" وانجلز في "فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية ألمانية".

52- Lectures on.. p. 26.

53- B.M. Reardon., p. 83.

٥٤- جون لويس: ص ١٨٧.

55- Berdyaeve: The Divine and The Human, p. 32.

٥٦- برديائيف: العزلة والمجتمع ص ٣٠.

٥٧- انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص ٥٥.

58- The Necessity of the Reform of Phil., p.

٥٩- انجلز الموضع السابق.

٦٠- نفس الموضع.

61- Fragments.. p.

62- Berdyaeve, Ibid, p. 13.

63- Lectures on.. p. 21.

64- Lectures on.. p. 21.

65- Ibid., p. 27.

66- Ibid., p. 26.

67- Ibid., p. 27

68- Ibid., p. 27.

69- Ibid., p. 28.

70- Ibid., p. 29.

71- Ibid., p. 33.

72- La Mort et l'immortalite.., p.

73- Ibid., p. 30.

74- Ibid., p. 30.

75- Ibid., p. 30.

76- Ibid., p. 30.

77- Ibid., p. 31.

78- Ibid., p. 31.

79- K. LOweth, p.

80- Feurbach: Ibid., p. 32.

81- Ibid., p. 32.

82- Frei: Feurbach and Theology, journal of the American Acadadmy of Religion 1967 vol, No., 3 pp. 2-50 off Glasse Barth on Feurbach, Harvard Theologieal Review 1964, Vol. 57, No. 2 pp. 69-96, Vogel: The Barth – Feurbach Con – formtation. Havrard, Theological Review 1966, Vol. 59 pp. 27 – 52.

83- E. Brehier: The Nineteenth Centruy, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni., of Chicago Press 1968.p. 209.

وانظر بارت: مقدمة ماهية المسحية لفويرباخ. وبرديائيف العزلة والمجتمع وجون لويس المدخل إلى الفلسفة، وفوجل: مقدمة ترجمته لمبادئ فلسفة المستقبل.

٨٤- ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة. أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٢٤.

٨٥- انظر محمد عبد الله ذراز: الدين، ص ٣٩، د. حسن شحاته سعفان: علم الاجتماع الديني، ص ٢٢.

٨٦- د. حسن شحاته سعفان: الموضع السابق.

87- Thomas, F.O Dea: The Sociology of Religion, Prentece-Hall Inc., England, Cliffs, New Jersey 1966 pp. 30-31.

88- Brehier, p. 208.

89- Ibid., p. 209.

انظر فهم رينان للدين وأثر على فهم فرح أنطون للدين في بحثنا ضمن أعمال ندوة فرح أنطون، طرابلس، لبنان ١٩٩٦، وقد نشر بعنوان "مفهوم الدين بين إرنست رينان وفرح أنطون، مجلة تحديات ثقافية، العدد الثاني خريف ٢٠٠٠.

الفصل السادس

أثر فلسفة فويرباخ في الجماليات

الفصل السادس

أثر فلسفة فويرباخ في الجماليات

أولًا- تمهيد:

يتناول هذا الفصل الأصول الأنثربولوجية التى قدمها فويرباخ لتأسيس فلسفة جمالية ظهرت على استحياء فى آماله وتطورت بعد ذلك لدى بعض تلاميذه الألمان، وتحددت بوضوح لدى النقاد وعلماء الجمال الديمقراطيين الروس، وهى قضية أم ينشغل بها معظم من كتب عن فلسفة فويرباخ.

ورغم أن فويرباخ أدار فلسفته على الإنسان، وجعل من الحس والشعور جوهره الحقيقى، إلا أن الباحثين الذين تناولوا هذه الفلسفة انشغلوا بالبحث فى مسائل: الدين والله والطبيعة والمادة والعقل والمثالية والواقعية، ولم يتوقفوا أمام الفن والجمال فى فلسفته(١).

والقراءة السريعة لكتابات فويرباخ قد تؤيد هذا الموقف؛ فالفيلسوف انشغل كما رأينا بنقد الدين واللاهوت والفلسفة المثالية، ولم يخصص دراسة مستقلة لتناول قضية الفن، ومفهوم الجمال، بل إنه قد يساهم فى تأكيد هذا الموقف، حيث يخبرنا فى إحدى الشذرات المتعلقة بتطوره الفلسفي أنه بعد أن درس محاضرات هيل فى برلين لمدة عامين ركز فيهما على المنطق والميتافيزيقا ولم يدرس علم الجمال. يقول: "جست خلال هيل باستثناء علم الجمال"(٢).

وإذا كان هذا هو اعتراف فويرباخ، وذلك هو موقف الباحثين والدارسين لفلسفته، فهل تخلو كتاباته صراحة أو ضمنًا من الإشارة والحديث عن الجمال والفن؟ في الحقيقة، إننا إذا تعمقنا في فلسفة فويرباخ لن نعدم بعض التوجهات التى تساعدنا فى الوصول إلى موقف فويرباخى من الفن وعلم الجمال.

ويرى فويرباخ أن الروح المطلق هو الروح الذاتى المحدود، إنه من غير الممكن أن نفصل أحدهما عن الآخر، وهذا ما يبرهن عليه الفن. فالفن يولد من الشعور، من الحماس، الذى يرى الوجود المتعالى والإلهى فى وجود محدد واقع(٤). إن هيجل فى ربطه الفن بالفكرة المطلقة يقدم لنا تاريخًا للفن، وأنماط الفنون، بحسب تطور الروح فى التاريخ. ومقابل ذلك يربط فويرباخ الفن بالإنسان كما يتضح من تفرقته بين تصور المسيحيين لطبيعة الفن، وتصور الإغريق لها، فالمسيحية لا تحوز فى ذاتها أى مبدأ ثقافة فنية أو علمية، فقط التعددية الإلهية ما يدعى عبادة الأوثان هى مصدر الفن والعلم(٥)، إن الإغريق لم يرتقوا إلى كمال الفنون التشكيلية إلا لأنهم رأوا فى الشكل الإنسانى الأسمى شكل الألوهية. المسيحيون لم يبلغوا الشعر إلا بعد أن نفوا عمليًا اللاهوت المسيحى بعبادتهم الوجود الإلهى فى الوجود الإنسانى.

لقد ألقت الفلسفة المطلقة القديمة بالحواس إلى عالم الظواهر، عالم المحدودية، بيد أنها – وهذا يناقض قضيتها – جعلت من المطلق، من الإلهى موضوع الفن، إلا أن موضوع الفن (بالواسطة فى الآداب

ومباشرة فى الفنون التشكيلية هو موضوع للبصر والسمع والشعور. عندئذ ليس المحدود وليس الظواهر فقط هما موضوعا الحواس بل أيضًا الجوهر الحق والإلهى. الحواس هى، إذن، عضو المطلق. إذا فهمناها وأفصحنا عنها بشكل صحيح، فالقول، "إن الفن يمثل الحقيقة فى الشكل المحسوس" يعنى أن الفن يمثل حقيقة المحسوس، حقيقته"(٦).

ويتساءل فويرباخ لماذا ليس لدى المسيحيين كما لدى الوثنيين أعمال فنية مطابقة لتمثلاتهم الدينية؟ لماذا ليس لديهم أى صورة للمسيح ترضيهم تمامًا؟... ويجيب، لأن فن المسيحيين يفشل من جراء التناقض بين وعيهم والحقيقة، فى الحقيقة جوهر المسيحى هو جوهر غريب غير إنسانى. المسيح يجب أن يكون إنسانًا وأيضًا "لا – إنسان"، إنه التناقض، والفن لا يستطيع أن يمثل سوى الحق غير الملتبس(٧).

إن الفن ليس فقط تعبيرًا عن الإنسانى، ولكن أيضًا ذو مصدر إنسانى. ولا يتمثل هذا المصدر فى الفكر بل فى المشاعر والإحساسات، العذاب والمعاناة التي يمثل نبع الإلهام للفنان وهذا ما تعبر عنه القضية [٢٣] من قضايا أولية... التى يقول فيها: إن وعى ألوهية الإنسانى لا نهائية المتناهى أو لا محدودية المحدود، هذا الوعى الذى صار لحمًا ودمًا هو مصدر شعر وفن جديدين سيتخطيان كل الفنون السابقة قدرة وعمقًا وتوهجًا. الإيمان بالآخرة والماوراء إيمان مضاد للشعر بشكل مطلق، العذاب هو مصدر الشعر، فقط الذى يعاني، يستطيع أن يتصور نيران الشاعرية، إن سحر الذكرى الأليم هو الفنان الأول، المثال الأول فى

الإنسان وبالعكس الاعتقاد بالآخرة يجعل كل ألم وَهْمًا – ولا حقيقة[٨] ومن هنا فالفن، الدين، الفلسفة والعلم ليست سوى ظاهريات وتجليات للكائن الإنسانى الحق"[٩].

ومن هذه الخطوط العامة لفلسفة فويرباخ الأنثربولوجية، ومن آرائه فى طبيعة الفن، وموقفه من علم الجمال الهيجلى واصل تلاميذه نقد علم الجمال التأملى لعدم إعلانه بصورة واضحة عن استقلال الفن. فقد قيموا ذلك الاستقلال كثيرًا، وقدموا صيغة أكثر دقة وحيوية عن الفكرة التى ورثوها عن علم الجمال التأملى، والتى تشير إلى أن المضمون يحدد الشكل، وقد أشار هيرمن هتنر Hettner فى مقالته Gegendie Sepkulative Aestheik إلى أنه مهما بلغت قيمة الشكل، وأهميته فى الأعمال الفنية، فإنه يظل موجودًا فقط بسبب مضمونه ومحتواه، وبدون ذلك المضمون سينتهى ويصبح صوريًا مجردًا وبالإضافة إلى هنتر هناك لودفيج فاو Pfou وهو شاعر وناقد أدبى ألمانى، صديق فويرباخ، بين فى مجموعة من المقالات صدرت بين عامى ١٨٦٥-١٨٦٦ ضرورة التجاوب الحار والعملى مع أفكار فويرباخ[١٠].

ويؤكد بليخانوف أن فلسفة فويرباخ كان لها تأثير كبير على الأدب وعلم الجمال، لقد ارتبطت نظرته الشاملة، فى الدرجة الأولى، براديكاليته، وسهلت تمرد الفنانين الألمان على بعض تصوراتهم الرومانسية، ويرجح أن هاينى H.Heine قد كتب بعض أشعاره الجديدة تحت تأثير فويرباخ[١١].

ويخبرنا ريتشارد فاجنر، فى سيرته الذاتية، عن تأثير الفيلسوف الشاب عليه[١٢]، وكذلك جوتفريد كيلر مؤلف هنرى الأخضر يعترف أن فويرباخ هو من كشف له عن جمال العالم الدنيوى[١٣]. ويوضح لوكاش تأثير فويرباخ الكبير على الطليعة الأدبية فى ألمانيا، فقد كان فاجنر وجوتفريد كيلر وجورج هيرفنغ خاضعين لتأثير فويرباخ[١٤].

ولوكاش نفسه – كما أشار جورج ليشتهم G.Luctheim قد تتلمذ على فويرباخ[١٥]. وتغلغلت أفكار فويرباخ عن الموت فى أدب تولستوى خاصة فى "قصة الميتات الثلاثة"[١٦].

ثانياً- تأثير فلسفة فويرباخ على النقاد الروس:

يهمنا أن نقف عند تأثير فويرباخ على النقاد الديمقراطيين الروس فى مجال الفلسفة – وعلم الجمال فقد انطلقوا بفضل دراستهم لكتاباته من المثالية الهيجلية إلى فلسفة علمية تؤكد على نشاطات الإنسان الواقعية. لقد لعب هؤلاء النقاد دورًا بارزًا فى تاريخ الفكر الاجتماعى، وطرحوا أفكارًا مهمة فى ميادين الاجتماع والجمال والأخلاق بالاعتماد على الفكر الفلسفى والعلمى السالف والمعاصر لهم حيث دعوا إلى وحدة الفلسفة مع العلوم الطبيعية، والفن مع واقع المجتمع[١٧]. والحقيقة أن الأساس النظرى لآراء المفكرين الديمقراطيين فى القرن التاسع عشر – بيلنسكى وهرزن وأوغاريف وتشيرنيشفسكى ودوبرلبوف وبيساريف – كان واقعيتهم التى انطلقت من فلسفة فويرباخ وكانت تطبيقًا لنا فى الثقافة

الروسية. المفكرون الديمقراطيون الروس فى صراعهم ضد المثالية والصوفية، وفويرباخ كما كان محقًا أيضًا فى ملاحظته أن هناك آثارًا من النزعة الانثربولوجية فى آراء الذين اتبعوا فويرباخ[١٨].

وعلينا أن نعرض لموقف هؤلاء النقاد كل على حدة وسنقف عند أهم أعلامهم بيلنسكى الرائد الملهم لهؤلاء، تطورت، واكتملت آراؤه لدى تشرنيشفسكى الذى بلور فى كتاباته النظرية الواقعية للنقاد الديمقراطيين ونبدأ أولًا ببيلنسكى.

لقد كان تأثير فويرباخ على بيلنسكى (فيساريون ١٨١١-١٨٤٨) مؤسس النقد الديمقراطى، كبيرًا، فقد دافع عن واقعية الفن، حيث أخذ منذ مطلع الأربعينيات من القرن الماضى ينتقد الجوانب المحافظة فى فلسفة هيجل، التى كان يتبناها سابقًا وانتقل إلى دحض المثالية والصوفية، وقد لعب كتاب فويرباخ (جوهر المسيحية) دورًا مهمًّا فى هذا الانتقال. إن أهمية بيلنسكى كانت فى تناوله لمشكلة الفن والأدب لقيمتهما ودورهما الاجتماعيين. إن بيلنسكى يدافع فى السنوات الأخيرة من حياته - عن اهتمام الفن بالواقع بعيدًا عن الْمُثُل، حيث يتبنى، ليس المفهوم الهيجلى عن الواقع بل المفهوم الفويرباخى. فالواقع عند فويرباخ هو الذى يؤلف جوهر الموضوع الذى لم يشوهه الخيال[١٩] مما جعل لافريتسكى يتوقف عند مفهوم الواقعية فى نقد بيلنسكى، ويؤكد عليه فى كتابه "فى سبيل الواقع".

إن الفن ليس هدفًا بل وسيلة لرفض الواقع القائم، وإعادة خلقه ما بقى الفن فنًا. وهذا يعنى أن الواجب الاجتماعى للفن لا يتعارض مع قيمته الفنية، بل يحتمها على اعتبارها شركًا لا غنى عنه لوجوده، وأن الذى يسهل تحقيق الدور الاجتماعى للفن ليس الهبوط بالقيمة الفنية بل السمو بها، فالحياة بالنسبة لبيلنسكى دائمًا أسمى من الفن، وذلك لأن الفن ليس إلا واحدًا من مظاهر الحياة التى لا تحصى[٢٠].

وتظهر آراء بيلنسكى خاصة فى نهاية حياته تأثره بفويرباخ. لقد بدأ بيلنسكى بمتابعة المثالية الهيجلية، واستقر أخيرًا على أرض فلسفة فويرباخ، وهذا الانتقال لم يدرس إلا جزئيًا ودون فهم هذا الانتقال يستحيل استيعاب آراء بيلنسكى، ويبين لنا بليخانوف مراحل حياة الناقد الروسى الفكرية فى شكل مسرحية تتطور فصولها على النحو التالى:

١ – الفكرة المجردة أو الفيشتية.

٢ – المصالحة مع "الواقع" تحت تأثير النتائج المطلقة لفلسفة هيجل.

٣ – التمرد على الواقع، والانتقال جزئيًا إلى نظرة مجردة فى الفرد، وجزئيًا إلى نظرة ملموسة فى ديالكتيك هيجل.

٤ – ابتداء الفصل الرابع لهذه الدراما بقطيعة كاملة مع المثالية، والتحول إلى الموقف المادى الفويرباخى، إلا أن الموت أسدل بعض المشاهد الافتتاحية لهذا الفصل[٢١].

كانت ترجمة كتاب فويرباخ "جوهر المسيحية" قد جعلته يتقن النقد، مما أودى بكل الأوهام الصوفية والفلسفة القديمة. إن بيلنسكى كما ناقش من قبل مسائل الأدب انطلاقًا من مثالية هيجل الفلسفية بدأ يناقشها الآن من مادية فويرباخ الفلسفية[٢٢]. ويقتبس بليخانوف من مقال بيلنسكى بعض المقاطع ليبين التطابق الكامل فى الآراء التى اعتنقها ناقد تابع آراء فويرباخ؛ حيث نجد فى مؤلفات بيلنسكى خاصة تلك التي تنتمى إلى عام ١٨٤٣، تعبيرات وصفحات بكاملها تجعل المرء يفترض أنه كان متأثرًا بفويرباخ كما فى مقالته عن "درزافين"، وفى مراجعته لكتاب "مدخل إلى دراسة الفلسفة النظرية للمادة" عام ١٨٤٤، وفى مقالته "نظرة فى الأدب الروسى" ١٨٤٦ يبين لنا بيلنسكى أنه نصير مخلص لفويرباخ[٢٣].

وحتى نبين كم كانت نظرة بيلنسكى فى مهمة الأدب قريبة من نظرة فويرباخ فى مهمة الفلسفة، نورد رأى بيلنسكى فى روايات جورج صاند: إيزيدور، طحان وخطيئة المسيو انطوا (الرأى الذى قدمه فى المراجعة السنوية للأدب الروسى) حيث اعترف لمؤلف هذه الروايات بالعبقرية وإن لم يقنع بتلك الروايات، إنها رائعة فقط فى التفصيلات، لكنها ضعيفة بوجه عام، لقد فشلت لأن المؤلفة أرادت أن تستبدل اليوتوبيا بالواقع القائم، ولذلك جعلت الفن يرسم عالمًا لا يقوم إلا فى خيالها فقط. "ومن هنا نرى أن مفهوم بيلنسكى الجديد عن الواقع هو مفهوم فويرباخ تمامًا"[٢٤].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك من أجل تفصيل أكثر يبين اتفاق الناقد الديمقراطى الثورى مع الفيلسوف الأنثربولوجى، حقيقة أن بيلنسكى – الذى أدان بشدة كل تخيل وأوهام – لم يكن فى السنوات الأخيرة من نشاطة الأدبى مقتنعًا بالتصوير الصادق للواقع. لقد اعتقد أن هذا الصدق هو المطلب الأول، المهمة الأولى للشعر بحيث إن المرء يجب أن يحاسب موهبة المؤلف الشعرية انطلاقًا من درجة تحقق هذا المطلب وإنجاز هذه المهمة. ولكن ينشأ مطلب آخر "لابد أن تتضمن صور الشاعر فكرة، فالانطباع الذى تتركه يجب أن يؤثر فى ذهن المرء، ويجب أن يقدم توجيهًا معينًا لنظرته إلى نواحى الحياة".

هذا المطلب الثانى يتفق ورأى فويرباخ في أن الفلسفة يجب أن تكافح ضد مفاهيم الإنسان الخيالية باسم الواقع، باسم ما هو كائن. ويطلق على ذلك الموقف "روح التنوير" هكذا فهمها تشيرنيشفسكى الذى قال فى مقالات عن مرحلة جوجول فى الأدب الروسى "إن المفهوم الجديد عن الواقع قد اتخذ شكله، وشاع فى العلوم الحديثة عندما كانت الأوهام الغامضة للفلسفة الترانسندنتالية قد شرحها المفكرون المحدثون وهذا يعنى أن المفهوم الجديد لم يفسره – أحد غير فويرباخ(٢٥).

وإذا كان الستار قد أسدل بعد افتتاحية الفصل الرابع من مسرحية بيلنسكى الفكرية، أى أن الفلسفة الجديدة لم يكن قد تمثلها بيلنسكى تمامًا، وأنه يعبر بصورة غير دقيقة عن الآراء التى تبين تأثير فويرباخ فيه،

وأن الموت قد منع هذا التأثير الجديد من أن يتعزز، فإن الذى تمثل آراء فويرباخ تمامًا و المؤيد والمطور لواقعية بيلنسكى أقصد تشيرنيشفسكى.

ثالثًا- فويرباخ وتشيرنيشفسكى:

إن مهمة تشيرنيشفسكى[٢٦] (1828 - 1889 Chernyshevsky) فى تطور الفكر الجمالى تأتى أولًا وقبل كل شيء فى التأسيس للنظرة الواقعية للفن باعتباره إعادة خلق للواقع فى صورة فنية. وقد كان عليه أولًا للبرهنة على صحة نظرته للفن تقديم نقد شامل لعلم الجمال المثالى فى دراسته "العلاقات الجمالية بين الفن والواقع" التى تعد أهم مؤلفاته فى علم الجمال.

ويتمثل جهد تشيرنيشفسكى الأساسى فى نقد المفهوم المثالى للجمال كما يظهر خاصة من أعمال هيجل وتلميذه ف.فيشر. تلك النظرة التى تذهب إلى ما يبدو جميلًا بالنسبة للإنسان هو ما يقبله باعتباره التحقيق الكامل لفكرة معينة. ويقدم نظريته فى مواجهة هذا المفهوم المثالى مؤكدًا "أن الواقع أعظم من الأحلام، وأن الدلالة الجوهرية أكثر أهمية من الادعاءات الوهمية". ومن ثم فهو يبحث عن الجمال لا فى دائرة مثالية تنأى عن الواقع، وتتخذ منه موقف التضاد بل فى جوهر الواقع نفسه، تبين كل الأشياء المحببة إلى الناس وكل ما يحاط بإعزاز تبرز الحياة نفسها باعتبارها أكثر الأشياء شمولًا. ويترتب على ذلك أن الحياة والواقع، بشكل عام، أكثر جمالًا وتنوعًا وامتلاء ودلالة من أية قطعة من الخيال،

أو بعبارة أخرى، إن الفن أيضًا بعيد عن أن يكون أسمى من الحياة بل فى استطاعته إلا أن يكون انعكاسًا لها(٢٧). إن الجميل عند تشيرنيشفسكى هو شيء مفرد يتصف بالحيوية، وليس فكرة مجردة. وقد ساعدته فلسفة فويرباخ فى هجومه على المفهوم الهيجلى.

ويعرض بليخانوف فى كتابه عن تشيرنيشفسكى لمفهوم الواقع لديه، ويبين أن فويرباخ كان فى ذهنه عندما نادى بهذا المفهوم أن جوهر الإنسان هو الحسية، أى الواقع وليس الخيال أو التجريد، إن مهمة الفلسفة والعلم، بشكل عام، إقامة الواقع فى مكانه المناسب، وإن كان الأمر كذلك، نستطيع أن نستنتج أن مهمات علم الجمال كفرع من العلم هى أيضًا إقامة الواقع فى مكانه المناسب، ومحاربة العنصر الخيالى فى أفكار الإنسان، وعلى أساس هذه النتيجة من فلسفة فويرباخ أقام تشيرنيشفسكى آراءه الجمالية التى تؤلف الفكرة الأساسية لدراسته.

لقد سعى فى تحليله علاقة الفن بالواقع إلى بيان ما يلى:

أولًا : إن الفن لا ينشأ من حاجة الإنسان إلى الجميل أو الرائع، وإنما من مجموعة من الاحتياجات الإنسانية.

ثانيًا: لا يقتصر محتوى الفن على الجميل والرائع، بل يشمل كل ما يهم الإنسان بشكل عام.

ثالثًا: ليس الفن موضوع لذة جمالية فحسب، وإنما وسيلة لمعرفة الحياة أيضًا.

ومن هنا أكد خطأ علماء الجمال المثاليين السابقين عليه، حين يعدون أصل الفن هو سعى الإنسان للرائع؛ لأن هذا السعى ليس معزولًا عن ميول الإنسان واحتياجاته[٢٨]. وإذا كان جوهر الإنسان هو "الشعور"، الواقع لا الخيال والتجريد، فإن كل تمجيد وتفضيل الخيال والتجريد على الواقع ليس فقط خطأ بل ضارًا بصورة صريحة. وإذا كانت مهمة العلوم، بشكل عام، تكمن فى رد الاعتبار للواقع، فإنه فى رد الاعتبار هذا تكمن مهمة علم الجمال. إن هذا الاستنتاج المستخلص من تعاليم فويرباخ يكمن فى أساس جميع آراء تشيرنيشفسكى عن الفن.

"إن الجميل عند تشيرنيشفسكى هو الحياة"، بل هو الحياة كما يجب أن تكون حسب مفهومنا عنها، الجميل هو ذلك الشيء الذى نرى فيه الحياة كما ينبغى أن تكون حسب مفاهيمنا. أى أن الوجود الموضوعى للجميل فى الحياة (يقاس) بنظرة الإنسان الذاتية، إن منطق تشيرنيشفسكى يمكن صياغته كما يلى: الجميل هو الحياة ولكن قبل كل شيء الحياة التى تتجاوب ومتطلبات الإنسان ومفاهيمه، ثم هو الحياة، أية حياة كإظهار للقوى الطبيعية التى تقابل اللاوجود[٢٩].

لقد اعترف تشيرنيشفسكى بثلاث دوائر أو ثلاثة أشكال لوجود الجمال: الواقع، الخيال، والفن. ومن الواضح أنه أعطى الأفضلية لجمال الدائرة الأولى، كما رأى ديالكتيك العلاقة بين مختلف درجات الجمال فيها وخصائصه، ويبدو أن تشيرنيشفسكى يرجع الجمال "... وفق مفاهيمنا" إلى الدائرة الأولى والثانية؛ لأنه يسير بإمكانية تحليق الخيال بعيدًا عن

الواقع ويجمل تشيرنيشفسكى مقررًا أن الوظيفة الجوهرية للفن هى: "أن يعيد إنتاج كل من يثير اهتمام الإنسان بالحياة" ولكن الفن حينما يعيد الحياة فإنه بوعى أو بغير وعى يعبر عن رأيه فيها، ونتيجة لذلك يصبح الفن نشاطًا إنسانيًا ذا طابع أخلاقى، أى أن أهمية أى عمل من أعمال الفن - كما يرى كلنجدر تتناسب عند تشيرنيشفسكى مع ما يتضمنه من صدق وشمول فى مواجهة المسائل التى تطرحها الحياة"(٣٠).

وعلينا أن نوضح كما أكد تشيرنيشفسكى أنه لا تجوز المطابقة بين فهم الفن كإعادة خلق للواقع، وبين النظرية المعروفة فى تاريخ علم الجمال والتى تعد الفن "محاكاة للطبيعة". فإعادة الخلق لا تعنى تقليد الواقع، نسخ الشكل الخارجى، إنها تتطلب إظهار محتوى الظاهر الداخلى، والتعبير عن الجوهرى المميز فيها المبدع، "إعادة الخلق تفسح المجال واسعًا أمام قوى الفنان المبدعة أمام نشاط المبدع فهو يضع حدًّا فاصلًا بين مفهومه عن "إعادة الحق" من الزاوية الفنية، وبين المفهوم القديم للفن بوصفه محاكاة (٣١) للطبيعة، وهى محاكاة تتخذ اختيار "الصواب والخطأ" معيارًا للفن: وما يتطلبه الفن الواقعى - وهو أن يعيد خلق ما يهم الإنسان فى الحياة، وأن يفسره - يشير فى المقابل إلى المضمون فحسب، لا إلى الشكل وانحصر ما يتطلبه فن الشكل، فى المقام الأول، فى أن يكون معبرًا كل التعبير عما يريد الفنان توصيله، وثانيًا فى أن يضفى دلالة عامة على الصورة التى يقدمها الفنان عن جانب جزئى من الواقع(٣٢).

وعلى ذلك، فإن حصر نطاق ما تتطلبه الواقعية من الفنان فى المحتوى، وترك الفنان حرًّا فى أن يعبر عن رؤياه عن الواقع بأى طريقة يجدها هو أمر يتفق مع الشواهد المعروفة. إن تشيرنيشفسكى هنا يتابع فويرباخ حين يعتبر الواقع دائرة متميزة عن الإنسان، أى موضوع يعيد الفنان خلقه لكى يتأمله الإنسان. فهو يشير إلى أن تصور الفلاح عن الحياة ومن ثم عن الجمال يختلف عن تصور الارستقراطى، كما نجده يومئ إلى وجود خلافات مماثلة بين مقاييس الذوق السائدة فى فترات تاريخية محددة. لقد استطاع أن يصل إلى الأسباب التى تجعل تصور الفلاحين للجمال مغايرة لتصور نبلاء القصور، فالمثل الأعلى للجمال، عند الفلاح، وعند النبيل الإقطاعى، يتحدد بالوضع الاجتماعى لكل منهما، وما ينجم عنه من تصور للحياة السعيدة، وما يصدق على المثل الأعلى فى جمال الأشخاص يصدق بالدرجة نفسها، على الأذواق الفنية، فالمعايير الجمالية للطبقات المختلفة تتباين مع تباين أوضاع حياتهم[٣٣].

ومما سبق يتضح لنا أن تشيرنيشفسكى من أنصار فويرباخ، وأنه كان يعتبره معلمه، وأن دراسته عن "علاقات الفن الجمالية بالواقع" هى محاولة فريدة من نوعها ومهمة لبناء علم الجمال على أساس فلسفة فويرباخ. ويشير تشيرنيشفسكى إلى هذا التأثير رغم عدم ذكره اسم المعلم، نظرًا لظروف الرقابة، ومع ذلك فليس من الصعب معرفة أن تلك الكلمات تلميح إلى فويرباخ، فناقدنا "يناصر مذهبا فلسفيًّا هو آخر حلقة من سلسلة المذاهب الفلسفية انبثق من مذهب هيجل كما انبثق هذا

الأخير من مذهب شيلبنج"(٣٤). إن هذه الإشارة لا تدع شكًّا فى أن فويرباخ، هو الذى يعتبره تشيرنيشفسكى معلمه فى الفلسفة.

وهو يعترف فى مقدمة الطبعة الثالثة من "العلاقة الجمالية بين الفن والواقع" حيث يتحدث عن نفسه بضمير الغائب، أن الشاب الذى يريد أن يكوِّن لنفسه طريقة علمية فى التفكير عليه أن يقرأ أحد الكتب الرئيسية لفويرباخ، ويصبح تابعًا لذلك الفكر، وأن يعيد قراءة مؤلَّفاته بحماس. ويضيف: "منذ حوالى ست سنوات تعرف على فويرباخ. وبدأ له أنه قادر على تطبيق الأفكار الأساسية لفويرباخ فى حل مسائل معينة فى عدة فروع من المعرفة لم تدخل فى مجال أبحاث معلمه. وحدث أنه قام فى هذه الظروف بعرض مفاهيم عن الفن والشعر خاصة، بدت له أنها مستنتجة من أفكار فويرباخ، وعلى ذلك فإن العمل الذى أكتب له هذه المقدمة هو محاولة لتطبيق أفكار فويرباخ فى حل القضايا الأساسية فى علم الجمال(٣٥).

إن تشيرنيشفسكى لم يصرح بأنه جاء بجديد خاص به. لقد رغب فقط فى شرح أفكار معلمه مطبقة على علم الجمال. إن دراسته محاولة هامة، وهى الأولى من نوعها لإقامة علم جمال على أساس فلسفة فويرباخ. وهو يوضح لنا ذلك بطريقة مشوقة. فالمذهب الفلسفى الذى يعتبره صحيحًا هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة المذاهب الفلسفية، وقد انبثق من مذهب هيجل. ولمن لا يعرف عد من هو المعلم صاحب المذهب الذى يتحدث عنه.. إنه ليس روسيًّا ولا فرنسيًّا ولا إنكليزيًا،

وليس بوخنر ولا ماكس شترنر ولا برونو باور، ولا موليشيوت ولا فوغت.. من هو إذن؟.. إنه يتحدث عن فويرباخ، إن الاسم الحقيقى للمقالة الفلسفية الوحيدة التى كتبها يشير إلى فويرباخ. فويرباخ كان أول من تحدث عن النظرة الأنثروبولجية فى الفلسفة[٣٦].

ويمكن أن نقتبس من كتابات تشيرنيشفسكى استشهادات عديدة، تبين الاحترام العميق الذى يكنه لفويرباخ. لقد كان فويرباخ بالنسبة إليه فى مستوى هيجل، واحدًا من أعظم المفكرين، فالفضل الرئيسى لفويرباخ هو أن الفلسفة فى شخصه قد انفصلت عن المثالية إلى الأبد[٣٧].

والواقع أن تشيرنيشفسكى قد فهم فلسفة فويرباخ بالمعنى المادى، فمقالته الفلسفية الشهيرة التى ظهرت فى ١٨٦٠ لا تدع مجالًا للشك حول هذه المسألة، فهو يشرح عنوان مقالته "المبدأ الأنثروبولوجى فى الفلسفة" بكلمات فويرباخ نفسه تقريبًا، يقول: "يجب أن ينظر إلى الإنسان على أنه كائن مفرد، ذو طبيعة واحدة فقط، ذلك أن حياة الإنسان يجب ألا تشطر إلى نصفين كل نصف بطبيعة مختلفة، ذلك أن أى مظهر لنشاط الإنسان يجب أن ينظر إليه على أنه نشاط عضويته الكاملة من رأسه حتى أخمص قدميه، أو أنه الوظيفة الخاصة لعضو خاص من العضوية الإنسانية التى نحن بصددها، ذلك أن العضوية[٣٨] في الفلسفة عند تشيرنيشفسكى هى فلسفة فويرباخ التى شرحها، ودافع عنها، ترى فى العضوية الإنسانية ما تراه فى العلوم الطبيعية.

وتؤكد رسائل تشيرنيشفسكى إلى أبنائه والتى أرسلها من منفاه فى سيبيريا فى ١١ أبريل ١٨٧٧ استمرار اعتناقه أفكار فويرباخ، حيث كتب يقول: "إذا أردتم فكرة عنا هى طبيعة الإنسانية فى رأيى، فإن بالإمكان أن نعثر على ذلك من مفكر واحد فى قرننا لديه أفكار صحيحة تمامًا عن الأشياء، إنه فويرباخ، ولقد مضت خمسون سنة وأنا أعيد قراءته وقبل ذلك لم تكن لدىَّ الفرصة للإكثار من قراءاته.." ويضيف: "وبقدر ما أستطيع أن أستعديه بذاكرتى الباهتة فإني إلى الآن لا أزال من أتباعه"(٣٩).

إذا كان صاحب النظرة المادية إلى التاريخ يرى فى تشيرنيشفسكى نصيرًا مخلصًا ظل طوال حياته فى مرحلة فلسفة فويرباخ فإن لافريتسكى يبين أنه جمع بين وجهتى نظر هيجل وفويرباخ، بين الديالكتيك والأنثربولوجيا. فالناقد والجمالى الروسى لم يستطع وهو يتعامل مع الظواهر الجمالية – كظواهر بالجسد والمادة وبالطبيعة البشرية الموحدة، وهكذا قاد الجماليات إلى المادية وإلى وجهة نظر أنثربولوجيا. لقد كشفت المقالات الأخيرة لبيلنسكى عن العلاقة بين نظرية هيجل حول الصورة الفنية وبين الاتجاه المادى عند فويرباخ، ويحل تشيرنيشفسكى المسألة باتجاه جمالية تستند إلى الجمع جمعًا مركبًا بين الفهم الهيجلى لما هو رائع على اعتباره شيئًا ذا طابع فردى، وبين الاتجاه المادى عند فويرباخ، الذى هو المبدأ الانثربولوجى للإنسان(٤٠). لقد أوجدت الواقعية الخاصة بتشيرنيشفسكى مفكرًا هيجليًّا وماديًّا، هيجليًّا مستوعبًا للاتجاه المادى فى

شكله اللاديالكتيكى، غير أنه فى الوقت نفسه لا يرفض الديالكتيك. لم يرى تشيرنيشفسكى إلى مستوى المادية الديالكتيكية كما يرى لافريتسكى، إلا أنه استطاع بفضل العنصر الديالكتيكى الذى اشتملت عليه أفكاره الفلسفية أن يتجاوز فويرباخ بخطوة إلى الأمام.

ويسير فى هذا الاتجاه"يوفشوك" الذى يرتق أن بليخانوف كان متجنبًا فى نظريته الأحادية التى اعتبر فيها تشيرنيشفسكى ماديًّا أنثربولوجيا. بيَّن بليخانوف أن تشيرنيشفكسى كان [عبدًا] لفويرباخ، طبق النظريات الأساسية للفلسفة على علم الجمال والعلوم الأخلاقية، بينما تجده فى "المبدأ الأنثربولوجى فى الفلسفة، ومؤلفات الستينيات والسبعينيات بدا بخلاف فويرباخ يرى الارتباط بين المثالية الفلسفية ومصالح الطبقات المستغلة(٤١).

وإذا كان صاحب الفن والحياة الاجتماعية يخصص لنا طبيعة حماس تشيرنيشفسكى، وأن فويرباخ الذى تحمسوا له، هو فويرباخ المرحلة المتأخرة الذى كتب "إصلاح الفلسفة"، و"مبادئ فلسفة المستقبل"، والمقدمة المشهورة للطبعة الأولى لمؤلفاته الكاملة، فإن تعدد هذه الأحكام يوضح التناقض والتردد فى تقديرات بليخانوف للناقد والجمالى الروسى الذى يراه تابعًا [عبدًا] لفويرباخ، ولا يرى الخلافات الأساسية بين الفلسفة المادية للاتجاه الديمقراطي أكبر ممثليه، والمادية الميتافيزيقية لفويرباخ، إلا أننا نجد أحكامًا أخرى صنف فيها بليخانوف موقف تشيرنيشفسكى بأنه موقف تجاوز فويرباخ "لقد وهب ذهنًا وقادًا نادرًا

فذًّا يمكنه أن يكتشف التقصيرات والنواقص فى آراء معلمه، أى باختصار، يفعل ما يفعله ماركس وانجلز"[٤٢] لقد بدأ من النقطة نفسها التى ابتدأوا بها بالانتقال من هيجل إلى فويرباخ، إلا أنه يختلف عنهما فى أنه عجز عن إخضاع الفلسفة الأنثربولوجية لمراجعة جذرية، وظل نصيرًا لهذه الفلسفة طيلة حياته.

ومن هذه الاختلافات فى تقييم موقف تشيرنيشفسكى لا نستطيع أن ننفى تأثره بأفكار فويرباخ وأنه طبقها فى جانب لم يهتم به كثيرًا صاحب "مبادئ فلسفة المستقبل"، وأن تطبيق أنثربولوجيا فويرباخ فى الفن وعلم الجمال فتح مجالات أرحب، استطاع من خلالها تشيرنيشفسكى تطبيق هذه الأفكار على الأدب، وربطه بالحياة الاجتماعية مما يجعله يتجاوز حدود فويرباخ لفهم أكثر سعة للعلاقة بين الفكر والفن والأدب من جانب، والحياة، من جانب آخر "فقد ترتب على التعريفات التى أعطيت فى "العلاقات الجمالية.." استنتاجات حول الفن تخطت بعيدًا حدود الاتجاه الفويرباخى، وقد انسجمت هذه الاستنتاجات مع الفهم الديالكتيكى للحياة؛ هذا الفهم الذى تميز به الفكر الواقعى عند تشيرنيشفسكى.

هوامش الفصل السادس

١- يمكن أن نشير إلى دراسة ألبير ليفى "فلسفة فويرباخ وتأثيرها على الأدب الألماني".

Alebert levy: La philosophie de Feuerbach et son influence sur la literature allemande Paris 1904 m.

2- Feuerbach: Fragment.. In the Fiery Brook, Seclected of Feeuerbch, Anchor Book, New York, P. 270- 1972.

3- Preliminary, P. 160 – 164.

أنظر أميرة حلمى مطر: فلسفة الجمال، الباب الثاني، وكذل د. رمضان بسطاويسي، فلسفة الجمال الهيجلية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢.

4- Feuerbach: Preliminary, p. 157.

5- Feuerbach: Principles., p. 158.

6- Ibid., p. 158

7- Ibid., p. 56- 57.

8- Ibid., p. 158.

9- Ibid., p. 59.

١٠- بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الثالث، الترجمة الإنكليزية، ص ٦٣٤.

١١- الموضع السابق، يقول هاينى:

١٢- مقدمة من أجل فائدتكم! هذه أغنية يا أصدقائي جديدة وأفضل أيضًا.

هدفنا وهو: أننا هنا على الأرض.

نحاول أن نتسلق إلى مملكة السماء.

نقلًا عن كتاب هنرى أرفون Wagner Autobiographie فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص١٠.

١٣- هنري ارفون ص ١٩ – ٢٠.

١٤- لوكاش: دراسات في الواقعية الأوروبية، أمير إسكندر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ١٣٢.

15- G. Luctheim Lukacs Modern Masters. P. 75.

١٦- ادينوكوف: الفن الروائي عند تولستوى. ترجمة محمد يونس، بغداد ١٩٨١، ص ٣٤ – ٣٧.

١٧- شيبانوف: الفكر الفلسفي والسوسيولوجي في روسيا في أواسط القرن التاسع عشر، في كتاب موجز تاريخ الفلسفة ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣١٧.

١٨- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

١٩- بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ٥٤٩.

٢٠- لافريتسكي: في سبيل الواقعية، جميل نصيف، عالم المعرفة، بيروت، د.ت ص ٨٣.

٢١- بليخانوف: المرجع السابق، ص ٥٥٠.

٢٢- بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص ٥٩٥.

٢٣- يورد لنا بليخانوف أقوال فويرباخ، ويعلق عليها لبيان تأثيرها على بيلنسكي قائلًا: " ربما خيل إليك وأنت تقرأ هذه العبارات أنك تقرأ صفحة من الصفحات الرائعة التي يدافع فيها بيلنسكي عن المدرسة الطبيعية" المرجع السابق ص ٦٠٠.

٢٤- المصدر نفسه، ص ٥٩٨.

٢٥- المرجع السابق، ص ٦،٢.

٢٦- ولد في ١٢ يوليو ١٨٢٧، ودرس بجامعة بطرسبرج، حيث استمع إلى محاضرات تشرنيشفسكي الذي أعد بإشرافه مصنفًا للحوادث التاريخية الهيباتية (نسبة للفيلسوفة المصرية هيباتيا + ١٤٥ ق.م)، درس الفلسفة الألمانية خاصة هيجل وتأثر بكتاب فويرباخ "ماهية المسيحية" حيث صار من أتباع الأخير منذ ١٨٤٧، أي قبل كتابة دراسته في علم الجمال، تشمل مؤلفاته "العلاقات الجمالية بين الفن والواقع " ١٨٥٥، ومقالات عن مرجلة جوجول في الأدب الروسي، ونقد القناعات الفلسفية المسبقة المناوئة للملكية المشاعية، والمبدأ الأنثروبولوجي في الفلسفة الذي يطبق فيه آراء فويرباخ.

٢٧- ف.د. كلينجدر: الماركسية والفن الحديث: مدخل إلى الواقعية الاشتراكية، دار الأدب والثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ص ٣١.

٢٨- أفسيانيكوف: أسس علم الجمال الماركسي اللينيني، ج١، تعريف فؤاد مرعى، دار الجماهير، دمشق ودار الفارابي، بيروت ١٩٧٨، ص ١٧١.

٢٩- نيقولاتييف: الجمال في تفسيره الماركسي، ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ص ١٠٠.

٣٠- كلينجدر، ص ٣٣.

٣١- راجع ما قدمته د. أميرة حلمي مطر من عرض لنظرية المحاكاة في كتابها فلسفة الجمال ونشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الباب الأول، وانظر موقف صلاح قنصوه من قضايا المحاكاة ونقد ثنائية الشكل والمضمون في الفن وقوله بانطولوجيا العمل الفني في كتابه "نظريتي في فلسفة الفن"، دفاتر أكاديمية الفنون، القاهرة ٢٠٠٦.

٣٢- كلينجدر، ص ٣٨.

٣٣- المرجع السابق، ص ٤٨.

٣٤- بليخانوف: تشيرنيشفسكي وفويرباخ، الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع ص ٢٣٢.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- ويوضح لينين كيف أن الرقابة لم تسمح لتشيرنيشفسكي حتى بذكر اسم فويرباخ. وفي عام ١٨٨٨ حاول أن يشير صراحة إلى فويرباخ إلا أن الرقابة لم تسمح له، ولم تر المقدمة النور إلا في عام ١٩٠٦، لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم، موسكو، ١٩٨١، ص ٤١٨. وبليخانوف، الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص ٧٢.

٣٧- عادة ما تقدم فلسفة فويرباخ على اعتبار أنها فلسفة مادية ويناقش البعض حقيقة هذا الحكم، ويعرض بليخانوف لفلسفة فويرباخ اعتمادا على "مبادئ فلسفة المستقبل"، ويصحح أحكامًا لانجه على فويرباخ، فيرى أن فويرباخ غالبًا ما رفض اعتبار نفسه ماديًا، فالعضوية هي الاسم الصحيح بالنسبة له ويشير إلى أن مصطلح عضوية الذي اقترحه فويرباخ يعبر بالضبط عن النظرة الفلسفية التي تدل عليها كلمة مادية. راجع مقالة بليخانوف: "نظرية تشيرنيشفسكي الجمالية" المجلد الثالث، ص ١١٧- ١٣٧.

٣٨- بليخانوف: الأعمال الفلسفية الكاملة، المجلد الرابع، ص ٢٣٦.

٣٩- بليخانوف، المصدر نفسه ص ٤١٣.

٤٠- لافريتسكي: في سبيل الواقعية، ص ٢٦٨.

٤١- يوفشوك: بليخانوف وكتاباته في تاريخ الفكر الفلسفي: في روسيا، دراسة من مقدمة المجلد الرابع من الأعمال الفلسفية الكاملة لبليخانوف، ص ٢٠.

٤٢- المصدر نفسه، ص ١٨.

الفصل السابع

الأخلاق والسياسة

من الفرد إلى المجتمع

الفصل السابع

الأخلاق والسياسة

من الفرد إلى المجتمع

أولًا- تمهيد:

دار بحثنا فى البداية حول الطبيعة وتأسيسها على النزعة الحسية التجريبية، وكان هذا البداية للحديث عن الإنسان، فكورمولوجيا وأنطولوجيا فويرباخ أساس أنثربولوجيته، التى حاول جاهدًا إثباتها بتحويله الثيولوجى إلى أنثربولوجى، وتركيز البحث فى "مفهوم الإنسان" صلب ومحور فلسفته الذى أكد على أن قوامه الدين، فهو عنده "حيوان متدين".

وفى هذا الفصل الختامى مع الفصلين السابقين نصل إلى قمة فلسفة فويرباخ فى "الإنسان" أو إلى ما يمكن تسميته باصطلاحات الفلسفة المعاصرة "اكسيولوجيا فويرباخ" وذلك فى مجال الأخلاق والسياسة. فالهدف الأساسى عنده وعند الهيجليين الشبان تحويل "العقلى" إلى "واقعى". وإذا كان البعض يرى أن حركة الهيجليين الشبان تقوم فى الأساس على نقد الدين والسياسة (وأنهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة، فاتجهوا بدلًا من الهجوم على الدولة إلى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية، وتركَّز جهدهم فى نقد الدين بدلًا من

نقد السياسة). فإن العكس عند فويرباخ هو الصحيح، فقد رأى أن الأساس ليس هو التركيز على العمل السياسى المؤقت والجزئى بل – وهذا هو الأهم – تحويل الدين إلى أخلاق وسياسة. فالدين "شامل" أنه ليس مجرد "حقيقة" بل شريعة، وليس عقائد بل معاملات، أى سلوك وأخلاق بلغة فقهاء المسلمين. ومن هنا، فتحليل فويرباخ للعقائد اللاهوتية هو إرساء للمعاملات الإنسانية التى هى صلب الدين والتى تظهر فى مجالى:

أولًا – فى الأخلاق.

ثانيًا – فى السياسة.

أولًا : الأخلاق الفويرباخية:

١ – البدء بالإنسان التجريبى الحسى:

الأخلاق بالنسبة إلى فويرباخ يجب أن تكون إنسانية فى المقام الأول، أى أن تتركز على الإنسان، وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية فى طبيعة الإنسان ورغباته، وفويرباخ هنا مثلما هو الشأن فى كل فلسفته يريد أن يشتق الأخلاق من الإنسان – وليس الإنسان من القواعد الأخلاقية – أنه يريد أن تكون أخلاقه أخلاقًا أنثربولوجية مركزها الإنسان Onthropo centric فالفرد الذى يعطى الطبيعة وعيًا منطقيًا، يعى أن احتياجاته واعتقاداته ورغباته ظواهر طبيعة تحدد الطبيعة من خلال ظروفه الطبيعية والتجريبية، ليس هناك إرادة، أو وعى، أو قدرة أخلاقية بمنأى

عن العالم التجريبى بما فى ذلك الإنسان. هذا ما لا يمكن التوصل إليه أو فهمه دون الإشارة إلى هذه الطبيعة ومن ثم فالنظرية الأخلاقية يتعين أن تكون طبيعية، أو مادية وأنثربولوجية[١] يتضح ذلك فى تحليل شترنز لما قدمه فويرباخ فى "جوهر المسيحية" حيث نرى أن اقتراح فويرباخ الذى يقول بأن اللاهوت هو أنثربولوجيا، يعنى فقط وببساطة أن "على الدين أن يكون أخلاقًا وأن الأخلاق وحدها هى الدين"[٢].

وقال شترنر الذى يجعل من الدين أخلاقًا ومن الأخلاق الدين صحيحًا تمامًا، لكن ينبغى فهم ذلك من خلال موقف فويرباخ من المسيحية التى لا تهتم بالأخلاق باعتبارها علاقة الإنسان، بالإنسان بل باعتبارها علاقة الإنسان بالله. ولا تشغل لديها الأخلاق الإنسانية إلا مكانة ثانوية. يضع فويرباخ الإنسان فوق الأخلاق، فهو لا يجعل من الأخلاق مقياسًا للإنسان، بل على العكس يجعل الإنسان هو مقياس الأخلاق. فالخير هو ما يتناسب مع الإنسان والشر ما يتارض معه. إن فويرباخ إذا كان يرى أن العلاقات الأخلاقية مقدسة، فهى ليست مقدسة فى ذاتها بل مقدسة من أجل الإنسان. إنه يجعل الأخلاق هى الدين، ولكنه فى هذا التحويل لا يتعامل مع الدين فى ذاته بشكل مطلق، فالدين – كما يقول – ليس غاية، بل هو نتيجة، وبالنسبة إلى فويرباخ نجد أن الكائن الدينى أو الأسمى، بدلًا من أن يكون الجوهر الأخلاقى، كما هو بالنسبة إلى البروتستاتنية المستنيرة وبالنسبة إلى العقلانية الكانطية، هذا الكائن هو الإنسان الحقيقى المحسوس والفردى[٣].

والإنسان الذى يعد ذاتًا وليس مجرد موضوع للأخلاق، والذى يحدد طبيعتها ومحتواها هو الإنسان التجريبى الذى نتعرف عليه، وهو يتعرف على نفسه من خلال الحواس. ليس الأنا المجرد غير التجريبى، كما أنه ليس الإرادة أو الروح أو العقل. الذى يتسامى على الإنسان عن طريق اللاهوت الدينى والمثالية الفلسفية"(٤). ومن هنا، فمن الطبيعى أن تكون الأخلاق الفويرباخية هى المقابل الطبيعى" لأخلاق كانط المثالية الصورية التى أوجبت على الإنسان أن يؤدى الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلى لمبدأ الواجب دونما اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار ومن غير أي تدخل لعواطفه أو ميوله.. واعتبر القانون الأخلاقى أمرًا مطلقًا يطاع لذاته حتى لو نجم عن طاعته ضررًا وألم، فصواب القانون، ملزمًا إطلاقًا، قيمته باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها، هو يستنبط من طبيعة العقل ولا يجيء عن طريق الاستقراء من خلال التجربة(٥). القبلى المطلق ويدحض فويرباخ الأمر Categorical imperative، السابق على الحساسية والمستقل عنها ليؤكد أن الإنسان يتصرف وفقًا للحساسية، وأشكال الحساسية متنوعة: حب الحياة، والنزوع إلى السعادة والأنانية، والمصلحة، والرغبة فى تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الإنسانية، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة. وهكذا أوضح فويرباخ فى إحدى مقالاته أن الأخلاق علم تجريبى كعلم الطب، ويقول: إن كانط قد كتب أخلاقًا ليس للإنسان، وإنما للحيوانات العاقلة. وبالنسبة إلى فويرباخ. ليس هناك كائنات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر

وأحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم بما فى ذلك رغباتهم ومعتقداتهم الأخلاقية. فهو يرفض تصور الإنسان باعتباره آلة تفكير، ويؤكد على أن الفرد يجب أن يفهم على أنه تجسيد ليس فقط للأنا، وإنما أيضًا للأنت. بحيث يتوافر على الأقل عنصران لإشباع القدرات العقلية والقدرات العاطفية للإنسان، شأنها فى ذلك شأن ضرورة وجود الرجل والمرأة لخلق إنسان ثالث، فأقل وحدة يصل إليها الجنس البشرى هو الأنا والأنت كفرد نقى ليس إنسانًا وإنما عضو من النوع يعى عضويته للنوع الإنسانى، وعلى هذا فإن كلا من الإنسان الفرد، والأخلاق المتأصلة فى هذا الإنسان يتطلبان وجود علاقة مع الآخرين والتعرف على هذه العلاقة، كما يتطلبان الأنا والأنت.

إن الآراء الأخلاقية لفويرباخ يمكن تناولها من خلال قسمين:

١- القسم الأول هو الأنثربولوجيا البروميثوسية، وهو يمتد The promethean Anthropolgica ليشمل الفترة من أواخر الثلاثينيات حتى الأربعينيات.

٢- القسم الثانى، المادى الهيدونيستى The materalict hedonist ويشمل ما كتبه فويرباخ فى الخمسينيات (من القرن الماضى)، وهاتان الفترتان توضحان الحركة العادية فى فلسفة فويرباخ التى تحولت بعد معرفته بموليشوت Moleschatt والمادية الطبية Medical materialism التى تتجه صوب مادية ملموسة، وهى تلك التى قربته

من هولباج وهلفيتستوس أكثر مما قربته إلى كانط وفشته وهيجل الذي تربى على أيديهم.

وفى الأربعينيات حين كان فويرباخ مهتمًّا بنقد كل من الدين وتأليه المثالية كان عمله يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية فى نطاق فلسفته العام وإن كان لا يطرح نظرية أخلاقية منظمة، إلا أنه فى فترة الستينيات، خاصة بين عامى ١٨٦٣-١٨٦٩ سجل فويرباخ للمرة الأولى على الورق أفكاره المتسقة نسبيًا عن طبيعة الأخلاق، وهناك توجد اللذة الكلية niversoliized Eudoenonism المبنية على عمل هولباخ النقدى عن "نظام الطبيعة". والأعمال التى نالت شهرة كبيرة فى الأربعينيات[٦] هى تلك التى تهدف إلى حرية وكرامة الإنسان، وهى ما تمثله "أخلاق فويرباخ فى هذه الفترة التى كان يتمسك فيها بأخلاق كانط وفشته، كما كان يتمسك بالروح الإنسانى - كما بين ذلك تشمبرلين[٧] W.B.Chamberlin ويدافع عنه ضد كل من يعترضه تحت اسم الواجبات اللاهوتية التى كانت تعمل Gendones of Eunope فالأهداف الرئيسية لنقد فويرباخ الأخلاقى في الفتشية والعبودية، حيث إن أكبر جريمة أخلاقية عنده هى التقليل من شأن الإنسان ومعاملته باعتباره شيئًا أو كائنًا بلا روح. إن العبودية كما يعتقد فويرباخ قد انتقلت من مجال الدين إلى السياسة، والإنسان الذى يخضع أمام الله يحط من شأنه نفسه أمام الملوك، ومن هنا، فالديمقراطية هى الدين الحقيقى للإنسان، وهى الأخلاق الحقيقية له.

واستقلال الإنسان الخلقى فى كتابات فويرباخ السابقة – كما يقول كامنكا ليس إلا استقلالًا أنانيًّا، إذ إن الإنسان عنده لا يتشابه مع "الأوحد" المنعزل الذى يبحث عن ذاته فى كتابات ماكس شترنر M.Stirner الأوحد وما يخصه، وبهذا يعد نقد النقاد المعاصريين من أمثال: ج شيللر G.Schiler والذين اتهموا فويرباخ – بتضليل القارئ وإرشاده إلى الأنانية طريقًا للأخلاق – نقدًا لا معنى له[٨]. إن الفرد الإنسانى فى ذاته سواء أكان كائنًا أخلاقيًّا أو كائنًا مفكرًا لا يحتوى فى نفسه على "طبيعة الإنسان" الموجودة فى المجتمع والموجودة فى وحدة الإنسان مع الإنسان، وهى وحدة تتركز رغم ذلك على حقيقة التمييز بين الأنا والأنت فقط – إن العزلة تحديد فى حين أن المجتمع حرية، والإنسان بذاته ليس سوى إنسان، أما الإنسان فى المجتمع مع أخيه الإنسان فيكون وحدة الأنا والأنت، إلا وهى الدين والمجتمع والله[٩].

ويبين فويرباخ أن الأخلاق المسيحية لا تنبع من أهواء فاضلة داخل الإنسان أو من أجل الحب، أى دافع للعمل الخير. فالإنسان يعمل الخير ليس من أجل الخير ذاته، وليس من أجل الإنسان وإنما ابتغاء مرضاة الله. بدافع العرفان بالجميل لله الذى صنع كل شيء من أجله، إن فكرة الفضيلة هنا هى فكرة التضحية، فلقد ضحى الله بنفسه من أجل الإنسان، ومن ثم فإن الإنسان يجب عليه أن يضحِّى بنفسه لله، وكلما عظمت التضحية عظم الأجر وتزداد الفضيلة كلما ازداد التناقض بين الإنسان وطبيعته وازداد إنكار الإنسان لذاته.

وهذه الفكرة السلبية المجردة فكرة الخير قد تحققت بصفة خاصة فى الكاثوليكية؛ لأن أسمى الأفكار الأخلاقية بالنسبة لها فكرة التضحية، ومن هنا يجيء المغزى الكبير لأفكار "الحب الجنسى" والمغزى الكبير "للطهارة" و"العفاف" كما أن "العذرية" هى الفضيلة المميزة للإيمان المسيحى، ولهذا السبب فإنه ليس لها أساس فى الطبيعة، وهى بالنسبة للإيمان أسمى الفضائل، لكنها ليست فضيلة على الإطلاق فى ذاتها. وهكذا يجعل الإنسان الفضيلة الأساسية "لا- فضيلة"، ومن ثم فإن هذا الإيمان ليس به معنى الفضيلة إذ إنه يقلل من شأن الفضيلة الحقيقية؛ لأنه يعلى من شأن الفضائل الظاهرة، لأنه لا يسترشد بأى فكرة سوى فكرة الإنكار وتناقض الطبيعة البشرية"(١٠).

وفى مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فويرباخ: المبدأ الأسمى والنهائى للفلسفة "وحدة الإنسان مع غيره من البشر" يقول: "لكى يتسم الإنسان بالأخلاق، فإن عليه أن يدرك أنه عضو فى النوع البشرى وليس فردًا بذات، وأن الحب هو أسمى تعبير، وهو وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان، وهو ما يصفه فويرباخ وصفًا حالمًا يفوق الخيال، ففى الفصل [٢٦] من "جوهر المسيحية" المعنوى "تناقض الإيمان والحب" يقول: "إن الإيمان يفرق بين البشر، ويبذر الشقاء بينهم، فى حين أن الحب يجمعهم على خير، وفيه تصان وحدة الجنس البشري ويوسع الحب آفاق نظرتهم، أن القلب المحب هو قلب البشرية النابض فى كل منا"(١١) هذا ما كتبه فويرباخ الذى يرى إن الإيمان يعتبر الإنسان موضوعًا أو شيئًا أو وسيلة فى حين أن الحب يعتبره ذاتًا وغاية فى ذاته(١٢).

وقد أصبح اتجاه فويرباخ نظاميًا وتجريبية ومادية كما يتضح فى كتاباته الأخيرة فى الستينيات، أن فكرة الإنسان ككائن محب لم تعد مصطلحًا ميتافيزيقيًّا مبالغًا فيه، فقد أصبح اهتمام فويرباخ الأساسي أن يركز على الإنسان التجريبى المادى، الذى يأكل ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لإرضاء رغباته والذى يتعاطف مع أخيه الإنسان"(١٣).

٢ - الإرادة الواقعية و"الإرادة العاقلة":

بدأ فويرباخ هنا بداية نقدية، وذلك بانتقاد الأخلاق اللاهوتية التى تختفى تحت قناع الفلسفة، إذ إنه رفض أخلاق كانط غير التجريبية عن الإرادة الخيرة". وبالتالى ينبغى الوقوف أمام وجهة النظر الكانطية فى الأخلاق وتحليلها وبيان ما يقابلها عند فويرباخ. وهو ما أطلقنا عليه (ال "يريد") الإرادة الواقعية، إذا جاز التعبير، وقد عرض كانط مذهبه الأخلاقى فى كتابين من كتبه الرئيسية هما: "دعائم ميتافيزيقًّا الأخلاق" ١٧٨٥ "ونقد العقل العملى" ١٧٨٨، وهو يعرض "للإرادة الخيرة" فى كتابه الأول الذى يتناول فيه "مبدأ الواجب" فى الفصل الثانى، ثم الحرية والواجبات العامة فى الفصل الثالث. والإرادة الخيرة تأخذ فى مذهب كانط مكانة مهمة، فهى العمل بمقتضى الواجب لذاته ودون نظر إلى نتائجه، إنها الشيء الوحيد الذى يمكن اعتباره خيرًا دون قيد أو شرط، فهى خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال بل هى الشيء الوحيد الذى يعتبر خيرًا فى ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأشياء(١٥) فمن

بين كل ما يمكن تصوره فى العالم، بل بوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرًا دون إن تحفظ أن لم يكن الإرادة الخيرة(١٦).

ويعترض فويرباخ بأن الإرادة محدودة فى إطار زمان معين، وفى الحقيقة ليس هناك إرادة" وإن كان هناك من يملكون الإرادة، يقول: "إن الإرادة ليست ساحرًا أو صانع معجزات، كما أنها ليست موهبة أو قدرة تؤدى ما يريده الإنسان فى أى زمان وأى مكان، وإنما الإرادة شأنها شأن الإنسان بصفة عامة؛ لأنها ليست سوى الإنسان صاحب الإرادة، الذى "يريد" كما أنها مرتبطة بالزمان والمكان، والإرادة التى تتجاوز الأشياء نفسها حتى لو كانت هذه الأشياء متناقضة إلى الفكر المجرد، هى نفى الواقع ليست شيئا(١٧) ein unding. فما كان فى قدرة إرادتى بالأمس لم يعد ملكى اليوم والعكس صحيح. ينظر جاوبى F.H.Jacobi وفشته وهيجل إلى الانتحار "كمثال" على حرية الإرادة المجردة القادرة على كل شيء بما فى ذلك تدمير نفسها والانتحار فى الواقع كما يرى فويرباخ – ليس نتيجة للإرادة على الإطلاق وإنما نتيجة للضرورة السيئة. إن المنتحر لا يستطيع الاستمرار فى العيش، فهو لم يأخذ شيئا من الحياة، ولكنه غير قادر على أن يستخلص أى شيء منها، كما أنه لا يتحمل الحياة بطريقة ما، إن وجوده مركب بحيث إن بعض المصاعب لا يمكن تحملها، واختياره طريق الموت أمرًا محددًا وليس أمرًا حرًّا، وهذا ما تستدل عليه من أن الانتحار الذى "لم يكن ليفعله العام الماضى يستطيع أن يفعله الآن".

الإرادة مثل الإنسان، وذلك لأنها كائن محدد بالزمان والمكان، وحتى فى اللغة فأن كلمة يريد محددة بالزمان والحال، فقد تكون فى المضارع أو فى الماضى، أو قد تكون فى جملة شرطية.. إلخ. إن الإرادة تبحث عن أشياء محددة لا يمكن وصفها إلا بالجمع بينها وبين ما تبحث عنه، ليس هناك إرادة حيث تتعارض الإرادات فى نفس الإنسان. إن الانتحار لا يمكن أن يكون مبنيًّا على الإرادة الخالصة؛ لأنه ليس هناك إرادة خالصة مستقلة لا تبحث عن شيء أى أن القانون الأخلاقى كتعبير عن الإرادة المحض أو عن العقل العملى الذى لا تسمه الرغبات، هذا القانون ليس له مضمون، كما أنه لا يمكن أن يتمخض عنه قانون من ذاته. ومن هنا، فإن جهود كانط لصياغة أخلاق مستقلة استقلالًا منطقيًّا عن الرغبة هى جهود خاطئة من الأساس لا يمكن أن ينجم عنها سوى بعض التجريدات الفارغة. فالقانون الأخلاقى لابد أن يبحث عن الرغبات، وأن يزود الإنسان برغباته الحسية حتى يكون لمجرداته مضمون. أن مضمون الأخلاق كما يرى فويرباخ يمكن أن ينتج الأهواء والإيجابية للإنسان، أى من الطبيعة الإنسانية وليس من الإرادة المجردة.

ويتناول والف بارتون بارى "النزعة الأمرية (القانونية)" perecptualiism ضمن المفاهيم الأخلاقية الباطلة ويقصد بهذه النزعة بالتحديد "القانون الأخلاقى الكانطى" وهو الموقف الذى يهتم بالشكل أكثر من المضمون، وهو ذلك القانون الذى يثير احترامنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغباتنا فى تحقيق نتائج وافية، فالإنسان لا يكون فاضلًا

لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته، بل لأنه يحاول أن يطيع قانونًا عامًّا صالحًا للبشرية جمعاء ولو يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا(١٨) ويقترب موقف بيرى من فويرباخ فى عدة نقاط، هى:

نقد الصورية (الشكلية) فى الأخلاق، كل منهما يعتمد على الدافعية، أى على وجود مصدر للفعل الأخلاقى، يسميه فويرباخ "الدافع" ويطلق عليه بيرى "الاهتمام" gntrest يقول فويرباخ: "ليس هناك دافع أو إرادة ولا يوجد حافز على الإطلاق، إذ لم يكن دافعًا نحو السعادة، إن الدافع نحو السعادة هو دافع الدوافع، وحتى الدافع نحو المعرفة هو أيضًا دافع نحو السعادة لا توجد إرادة، وعلى ذلك يرفض فويرباخ الإرادة عند شوبنهور، تلك الإرادة التى لا تريد شيئًا. "إن الدافع نحو السعادة هو جوهر الإنسان، هو الدافع الأول لكل مَنْ يحيا، لكل مَنْ يبقى على قيد الحياة، فالإنسان بالضرورة يسعى نحو السعادة". وإذا كان كانط قد ميز فى فلسفته بين نوعين من الأحكام: أحدهما يتعلق بخيرية العمل وشريته، والحكم على عمل يؤدى إلى السعادة أو التعاسة، فإن هذا التمييز كما يرى فويرباخ ينتج فقط عندما نفكر فى علاقتنا ببعضنا البعض، فلو أننا نفكر بأسلوب يتسم بالأنانية egoism فإنه يحكمنا على عمل ما بأنه خير يجب أن نضع فى الاعتبار المتاعب التى قد يسببها هذا العمل للآخرين، أو السعادة التى قد يضيفها عليهم. كما أننا يجب أن نميز ذلك عن سعادتنا وعن متاعبنا التى قد تنجم عن هذا العمل وأن هذا التمييز لا ينبعث عندما نفكر فى الآخرين أى فى الإنسان بصفة عامة

حيث لا نشعر بالفرق بين ما هو خير بالنسبة للآخرين وما يؤدى إلى رفاهيتهم وسعادتهم.

ويوضح فويرباخ ذلك بقوله: "الأخلاق قد تكون معكاسة – فقط – لرغبتى فى "سعادتى" أنا على حساب الآخرين، فلو أن الناس لم يشعروا بالرضا وعدم الرضا فإن الأخلاق ستفقد معناها حين لا يوجد فرق بين السعادة والتعاسة، وبين البكاء والضحك، بين الخير والشر. فإن الخير هنا هو تأكيد الدافع نحو السعادة وبالتالى، فالصراع بين الواجب والرغبة فى السعادة ليس شيئا سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من أجل السعادة، رغباتى أنا ورغبات الآخرين، أو رغبتى أنا الآن ورغبتى على المدى الطويل"(٢٠).

٣ – مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة:

ويبين فويرباخ أن السعادة الشخصية الأنانية ليست هدف الأخلاق، وإنما هى الأساس والغرض الأول (أى الدافع). فمن لا يجعل لسعادته مكانًا فى الأخلاق يفتح الباب لافتراضات عشوائية، فأنا لا أتعرف على الخير والشر، وعلى الحياة والموت وعلى الحب والكراهية إلا من خلال تجربتى مع الدافع للسعادة، ومع هذا فإن الأخلاق هى شمولية السعادة. وكما بين فويرباخ فإن السعادة هى تلك التى تتعرف على مضمونها من خلال الخبرة الشخصية واللذة وعدم الرضا، فالأخلاق تبدأ من "مبدأ الشمولية الذى يعترف بسعادة الآخرين مع

سعادة الفرد. فالأخلاق مشاركة فى العصا التى أتوكأ عليها مع غيرى، وهكذا فإن القاعدة الذهبية للسلوك The Golden Rule تعطى لنا كلا من شكل الأخلاق ومضمونها. فليس ضد الأخلاقية فى شيء أن تبحث عن المتعة أو تأكل (كافيار) كل يوم إذا كان باستطاعتك، ذلك دون أن تهمل واجباتك تجاه الآخرين[٢١].

ومن هنا يصح القول بأن فويرباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الأنانية إلى الغيرية. فليس من الأخلاقية أن تسلب الخير الذى تسمح به لنفسك وأن تتعرف على دوافع للسعادة على أنه مهم وضرورى فى حين تتجاهل دوافع الآخرين ودون التعاطف مع مصائبهم إن الوقوف إلى جانب الآخرين فى أفراحهم والتعاطف مع التعساء وتخفيف آلامهم هو معنى الأخلاق. ويبين فويرباخ أنه ليس هناك مصدر للخير والشر سوى ذلك المصدر الذى تشتق منه واجباتنا تجاه أنفسنا، فالخير هو ما يتفق مع دوافع البشر للسعادة والشر هو ما يناقضه.

يتضح لنا مما سبق أن فويرباخ يعالج الأخلاق على أساس الدوافع النفسية الكافية للفرد "فالدافع للسعادة كامن فى الإنسان؛ لذا يجب أن يكون أساس جميع الأخلاقيات، إلا أن هذا الدافع – كما بين انجلز فى الفصل الذى عقده للأخلاق عند فويرباخ – يخضع لتعديل مزدوج. فهناك أولًا: العواقب الطبيعية لأفعالنا، إذ الإفراط المعتاد يعقبه المرض، وهناك ثانيًا نتائجه الاجتماعية، فإذا لم تحترم نفس الدافع لدى الغير فإن

الآخرين يدافعون عن أنفسهم، وبذا يتدخلون فى الدافع الذى يحملنا على السعى وراء سعادتنا.

ومن هنا يتضح أن الفردية الخالصة لا تكتمل إلا بالتفكير فى الآخرين وأن السعادة تفترض السماح للآخرين بالسعادة، كى لا يتدخلون فى سعادتنا ولكى نشبع دافعنا نحو السعادة يجب أن نكون فى مركز يسمح لنا أن نقدر العواقب المترتبة على أفعالنا، وأن نسمح للآخرين بنفس الحق فى السعادة وبدرجة مساوية لما نسمح به لأنفسنا. وعلى ذلك، فإن ضبط النفس لمقتضيات العقل فيما يختص بنا والحب فى علاقتنا بالغير هما القانونان الأساسيان للأخلاق عند فويرباخ نستمد منهما كل القوانين الأخرى.

ويعترض انجلز الذى يرى أن فويرباخ لم يحاول مطلقًا أن يخرج من التجريد – الذى يكن له كراهية قاتلة – إلى عالم الحقيقة الحسية، إنه شديد التعلق بالطبيعة الإنسانية التى تظل عنده مجرد ألفاظ وهو عاجز عن أن يحدثنا عن الطبيعة الحقيقية والناس الحقيقيين، يقول أنجلز: "إنه يمكن إرضاء الدافع نحو السعادة عند الفرد إلا فى حالات نادرة جدًا لا يمكن أن تكون أبدًا لمنفعته الآخرين، إذ هو لم يعن إلا بشخصه فقط، بل إن ذلك الدافع يتطلب – على العكس – علاقات مع العالم الخارجى، أى ينابيع لإرضاء حاجاته: غذاء، فرد من الجنس الآخر، كتب، محادثات، مناقشات ونشاط، وكل الأشياء التى يستخدمها. فأما أن يفترض

فويرباخ، كما يرى أنجلز أن هذه الأشياء معطاة بكل بساطة لكل إنسان أو لتصبح أخلاقه ليست سوى نصائح فارغة لا يمكن تطبيقها، وبالتالى لا تساوى شيئًا بالنسبة لمن تنقصهم هذه الأشياء[٢٢].

والعجب أن كتابات فويرباخ تتخذ نفس منحى انجلز وترفض ما يرفضه، وفيها الرد على انتقاداته، حيث يقول فويرباخ: "يختلف تفكير الإنسان فى الكوخ عنه فى القصر"، "الإنسان هو ما يأكل"، "إذا لم يكن فى جسمك أية مادة غذائية وكنت جائعًا فلن يكون فى رأسك وروحك وقلبك مادة للأخلاق"[٢٣]. ورغم أن أنجلز يورد هذه القضايا فهو مع ذلك يرى أنها ظلت متناثرة؛ لأن فويرباخ لم يحقق منها شيئًا – ونقد انجلز هذا معتمد على قول ستارك: "أن السياسة بالنسبة إلى فويرباخ حاجز لا يمكن اختراقه كما أن علم الاجتماع أرض لم يعرفها أو تطؤها قدمه".

وإذا عدنا إلى إكمال بيان ما نحن بصدده وهو البدء بالسعادة للوصول إلى سعادة الآخرين فإننا نجد فويرباخ يقترب من مذهب المنفعة العامة Unilerar lianism فالذين يبحثون عن اللذة النفسية لحب الذات كأساس للأخلاق يقحمون أنفسهم فى مشاكل عديدة. فهم يبدأون باللذة الأنانية، ويلهث كل منهم وراء متعته وسعادته، إلا أن الأمر ينتهى بهم إلى متعة "لذة" أخلاقية شاملة Universal moralistil hedonns أى مذهب المنفعة العامة، إذ يتعين على كل منهم أن يبحث عن سعادة الكل باعتبار أن سعادة الكل هى سعادته، ولا يستطيع توضيح مصدر قلقه، أو سعادته أمام سعادة الآخرين، ولا تتضح لغته

الأخلاقية إلا من خلال مفهوم اللذة الأنانية التى – التى تحولت فى الحقيقة إلى بحث عن السعادة الشاملة. فمن رأيه – وهذا هو نفس موقف بيرى – أن الصراع بين الواجب والرغبة هو أساس الحياة الخلقية وهو البداية الحقيقية للأخلاق(٢٤).

ومن ثم يصدق قول Ludvig von Uises الذى يرى أن كتابات فويرباخ أفضل رد على مهاجمى مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة، يقول: "ليست بنا حاجة هنا إلى أن ندحض من جديد الحجج التى ثم توجيهها على مدى أكثر من ألفى عام ضد مبادئ النفعية واللذة وفلسفة السعادة؛ لأن عرض السمة الكلية والذاتية لهذه المناهج قد أوضحها فويرباخ(٢٥).

إن فويرباخ – كما بينا – يبدأ من الطبيعة الإنسانية. فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات وإنما أسلوب حياة فطرى. إنها ليست سوى طبيعة الإنسان الحقيقية الكاملة التى تتسم بالصحة بينما الخطأ والحرمان ليس سوى تشويه وشذوذ ونقص للطبيعة الإنسانية. فالإنسان الذى يتسم بالأخلاق لا يرجع اتصافه بذلك إلى أنه يشعر بالواجب نحو ما يفعله وإلى أن يريد أن يكون كذلك، بل لأنه يتصرف تصرفًا أخلاقيًّا بطبيعته. ومن هنا كان السؤال: كيف للشكل الشامل للأخلاق، والمبدأ الخير، أو القلق من أجل سعادة الآخرين أن ينبع من الطبيعة الإنسانية، من الدافع الفردى نحو السعادة، هنا يرجع فويرباخ Tuism وإلى تصميمه على "الأنا والأنت" كجزء أساسى من

الطبيعة فلو أن الأنا والأنت لم يكونا جزءا من الطبيعة البشرية فلن يكون هنا أخلاق. فالأخلاق لا تنبع من مجرد الأنا، أو من العقل المنفصل عن الحواس، كما أنه يتعين وجود رجل وامرأة كدليل على ظهور الإنسان على الأرض، فإنه يلزم وجود كائنين لظهور الأخلاق كشكل فردى منعزل ضرب من الخيال، فحيث لا يوجد الأنت والأنا ولا يوجد شخص ثالث فليس هناك حديث عن الأخلاق"(٢٦).

كيف يتحول الإنسان عن الدافع الأنانى للسعادة إلى الاعتراف بالواجبات تجاه الآخرين؟ يرى فويرباخ أن الطبيعة قد حلت هذه المشكلة، وذلك بأن خلقت دافعًا مشتركًا للسعادة، دافعًا لا يمكن للإنسان أن يشبعه بنفسه ولكن يشترك فى إشباعه مع الآخرين، حتى لو كان هؤلاء الآخرون من داخل إطار الأسرة. إن الطفل الصغير يأخذ من الحياة عناصر الأخلاق والشعور بالانتماء إلى البشر، فهو يتعلم كيف يحد من رغبته نحو السعادة، وهو إن لم يتعلق بطريقة فطرية لا شعورية فإن ضربات إخوته سوف تعلمه أن يفعل ذلك عن وعى. ويقارن كلاهما الأخلاق عند هيوم وفويرباخ – حيث تزدهر ازدهارًا طبيعيًّا عند كليهما – على أساس بحث الإنسان عن السعادة وتجنب الألم والتعاطف والمشاركة فى الآلام التى تتدعم من خلال الاحتياج العاطفى للإنسان والاتصال بالآخرين والحساسية لآلامهم، وهكذا فإن أساس الحياة هو أيضًا أساس الأخلاق(٢٧). فالفضيلة هى أن سعادة الإنسان مرتبطة بسعادة الآخرين وهى على استعداد للتضحية بنفسها – (سعادة الفرد)

وذلك فقط حينما تكون أمرًا ملزمًا، وحينما يكون من الضرورى ضمان الفاعل بأن هذه السعادة الكلية تفوق سعادته الخاصة"[٢٨].

ويوضح فويرباخ أن (كل من يعارض السعادة) يحتاجه الإنسان؛ لأنه فى الوقت نفسه يرتبط بالحياة ويمثل عقبة فى طريق الفضيلة ويعارضها، وهذا هو موقف الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران، فالإرادة غير قادرة على أى شيء دون المساعدة المادية. ويضيف فويرباخ: أن الأخلاق لا تستطيع أن تفعل شيئا دون القوة الجسمانية ويركز على تحمسه للمادية الطبية. "لقد كان ديكارت على حق عندما تعرف على اعتماد العقل على الجسم كما يرى فويرباخ، واعتقد أن الوسيلة لجعل الإنسان أكثر حكمة وأكثر مهارة موجودة فقط فى مجال الطب[٢٩] إن خلو الإنسان من الشر ليس من صنع الإرادة وإنما هو من صنع معرفة الإنسان بوسائل العلاج الطبيعية والمادية المحسوسة واستخدامه لها.

إن الانثربولوجى الذى يحلل الأسس الطبيعية للأخلاق يحول القواعد المفروضة إلى أخلاقيات اختيارية، وأن الفروض المشددة يكون لها تأثير كبير عندما ننظر إليها من وجهة نظر الفلسفة المجردة، ولكنها من وجهة نظر الطبيعة تعد رغبة متواضعة للغاية. ويرى فويرباخ – متفقًا فى ذلك ومباشرًا بكثير من الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة – أن الأحكام الأخلاقية مجرد رغبات Wishes. إن منع السرقة يعبر عن رغبة فى محوها من المجتمع وذلك بأن يكون هناك عقاب لها، وهى رغبة

توضع فى صيغة الأمر، وكون هذه الرغبة أمرًا لا يعنى عدم وجود شيء مرغوب فيه"(٣٠).

ويوضح رايل J.Ryle فى بحثه المشهور عن السعادة Pleasure أن السعادة ليست أمرًا يحدث على فترات منتظمة بالطريقة التى يحدث بها وميض النور أو الألم، ومن ثَمَّ فإن فعل ئ (س) والتمتع بـ (س) ليست أمورًا مختلفة أو مميزة بالمعنى الذى يكون فيه الضوء والرعد حدثين مختلفين متميزين بعضهما عن الآخر. أعتقد أن فويرباخ قد فهم هذه النقطة، فبالرغم من من أنه قد تحدث بغير جدية عن الإرادة (الدافع) نحو السعادة، إلا أن من الواضح أنه لا يعتبر البحث عن السعادة متميزًا عن البحث عن أشياء بعينها تهدف إليها الدوافع. إن فويرباخ يعتقد أن الإنسان له بعض الاحتياجات، وأن إشباع هذه الاحتياجات هو السعادة، وعدم إشباعها هو البؤس والشر. وهكذا فإن الدافع للسعادة هو ببساطة الدافع لإشباع هذه الاحتياجات. وقد كتب فويرباخ يقول: "إن الإرادة هى إرادة السعادة، وأن الدافع للسعادة هو الدافع الأصلى والأساسى لكل الحياة والحب الموجودين أو اللذين يرغبان فى الوجود"(٣١).

ومن هنا تأكيد كولبه.Hulple فى الفصل ٢٨ من كتابه على قول فويرباخ: "إن الحافز إلى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع أفعالنا بما فى ذلك الأفعال الخلقية"(٣٢) والإنسان له رغبات عديدة، ونحن غالبًا ما نتغافل عن أن الدافع للسعادة أمر ذاتى، ولا يمكن أن

نفصل السعادة، عن الذات الفردية. وهو لا يميز هنا حالة السعادة وما يسببها، وهو لا يولى اهتمامًا بالفكرة التى تدفع بالهدف، يقول أيضًا إن الدوافع تهدف إلى هذه الموضوعات التى تعطى الإنسان السعادة، ومن ثَمَّ فإن الحصول على الهدف والرضا يختلطان ويكونان مفهومًا واحدًا. إن الدافع الذى ليس على هذه الحالة هو دافع ضعيف. ويرى فويرباخ إن السعادة تتألف من كل شيء تتكون منه الحياة؛ ذلك لأن الحياة بطبيعتها ليست سيئة، والسعادة مع الحياة يكونان شيئًا واحدًا أصلًا، ومن هنا فإن كل الدوافع الصحية دوافع للسعادة. أن كل أعضاء وأجزاء الحياة الضرورية هى أعضاء السعادة(٣٣).

وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الناس يجدون سعادتهم بطرق مختلفة، فالإنسان بدافعه نحو السعادة كائن طبيعى مثل جسده وروحه وعقله وقلبه الذين تكونهم الطبيعة وتحددهم وهنا تتكون سعادته وتتحدا. إن البطل له سعادته والجبان له سعادته، والاثنان يجدانها، وحتى داخل الشخص الواحد فإن قيمة الأشياء ليست ثابتة، وإنما تعلو وتنخفض مثل البارومتر - كشكل أساسى للسعادة. فالسعادة ترتبط باهتمام ومصالح interests ومشاعر الأشخاص واحتياجاتهم، كما يقول بيرى، بل إن فويرباخ يرى أن الأحوال الثقافية والتقدم الحضارى ينجم عنه دوافع جديدة وإشباعات جديدة. إن أى ثغرة فى جسم الإنسان تتعرض لتأثير الهواء والضوء من خلال الثقافة هى مصدر الفضيلة والسعادة(٣٤) ومن هنا يصدق القول "إن الاحتياجات

الأساسية تبدو لفويرباخ أمرًا شموليًّا واضحًا يبدو له أن هناك نظامًا مرتبًا للإشباعات حتى أن بعضها كان يرتبط بدوافع سامية ودائمة، بينما يرتبط البعض الآخر بدوافع دنيا مؤقتة"(٣٥).

ثانياً: السياسة:

١ – من الأخلاق إلى السياسة:

أصبحنا الآن في موقع يمكننا من رؤية الطريقة التي حاول بها فويرباخ أن ينظم مفهومه للأخلاق، فاللذة السيكولوجية هي أساس كل اللذات وكل فعل هو نتيجة لدوافع تهدف إلى الإشباع وتتحدد من جانب هذه الدوافع، كذلك يتحدد العمل غير الأخلاقي من خلال الدوافع شأنه شأن العمل الأخلاقي، كما أن الألم الذي يجلبه الإنسان لنفسه يشبه البحث عن اللذات، إلا أن الأخلاق كعلم لها مبادئ وقوانين كما أن لها مفهومًا للإنسان ومفهومًا للسلوك الإنساني شأن علم الطب الذي يحوى مفهومًا للصحة ومفهومًا للجسد. ومثل هذه المبادئ وضعية إذا أنها تنشأ في الأخلاق من المعطيات المنهجية عن الإنسان، ومن المفاهيم القائمة على أسس منهجية لما هو عادى ثم المنطقي أن تكون هذه المعلومات دقيقة ومتجانسة.

ويبدو أن فويرباخ يحاول في مفهوم الحب والتعاطف أن يزيد من نظام التعاون الطبيعي التلقائي والتفاهم، وذلك باعتبارهما أمرًا أساسيًا من الناحية الأخلاقية، فهو يعتقد أن في الحب يختفى الصراع بين الأفراد

ورغباتهم، وفي الحب أيضًا يتوحد كياني وكيانك في كيان واحد إلا أن هناك توتر بين اللغة الأنانية (الدوافع الفردية) وبين اللذة الشاملة؛ وهي الخير والاهتمام مفهوم "السعادة التوافقية" التي نصل إليها عبر التعاون والحب. فلو اتفق الجميع على حل الصراعات في تعاون فإن الناتج هو الخير الأقصى.

ويشير الجزء الأكبر من عمل فويرباخ إلى اهتمامه بجعل السعادة الفردية أمرًا ثانويًا بالنسبة للصالح العام، أما العلاقة بالآخرين فلا يمكن أن يكون الإنسان فيها ماديًا بصفة كاملة. وشعار فويرباخ الذي يوصى به الإنسان لكي يكون أخلاقيًا هو أن يكون له قدرة على التحمل. وهو يرى أن اهتمام الإنسان بالآخرين اهتمام تلقائي ينبع من طبيعة الفرد ويعتقد أن مثل هذا الاهتمام يعتبر أمرًا تلقائيًا فأكثر كلما تحرر الإنسان من الحاجة والظلم متجهًا إلى السعادة والعدل، أن العدل أمر متبادل وهو بذلك عكس الأنانية أو السعادة الفردية التي كانت تميز العالم القديم(٣٦).

ونظر لأن فويرباخ يسعى إلى ربط الإنسان ودوافعه ومتطلباته في علاقة مع أخلاق التعاون الطبيعي؛ فإنه يتناول الأخلاق بطريقة سياسية. يقول كامنكا: "أن معظم ما يقوله فويرباخ يفهم على أنه برنامج سياسي وتعبير صلب البنيان للأخلاق الفردية المرتبطة بالمسئولية الاجتماعية والترابط الاجتماعي الذي أصبح يشكل أساسًا للفكر

الديمقراطي الاشتراكي. أن التوازي بين وجهة نظر فويرباخ عن الأخلاق والوجهة الديمقراطية الاشتراكية للمجتمع، أمر مثير للغاية فهو يستخدم مفهوم السعادة happiness بنفس الطريقة التي يستخدم بها لفظ الرفاهية welfare وذلك ليخلق هدفًا أخلاقيًا اشتراكيًا يوجه المسيرة الإنسانية الاشتراكية دون أن ينكر أو يمحو المصالح والاهتمامات داخل إطار هذه الصراعات. أن دوافع فويرباخ المتنوعة المتغيرة هي المصالح المتنازعة التي تعترف بها النظرية الديمقراطية ومقتضاها أن لكل إنسان الحق في الحصول على مزيد من الرضا وعلى كم أكبر من السعادة" (٣٧).

ومن هنا يحق القول أن الحب والعطف يلعبان في أخلاق فويرباخ نفس الدور الذي يلعبه الاعتماد المتبادل Interdepedence بين الفرد والمجتمع في النظرية الاشتراكية الديمقراطية. وفويرباخ مثل الاشتراكي الديمقراطي يميل إلى التفكير والقول بأن مثل هذه الصراعات تصبح مدمرة عندما لا تشبع الحاجات الأولية الهامة: كلما ارتفع مستوى الإشباعات ارتفع بالتالي المستوى العام للحياة وقل عمق وخطورة الصراعات بين الفرد والمجموعات الاشتراكية، وقلت حاجة الفرد إلى إشباع ذاته على حساب الآخرين فالنزعة الانثربولوجية عند فويرباخ تحمل طابعًا ديمقراطيًا". (٣٨)

وبعد هذا العرض فلسنا في حاجة إلى تقديم رد على الانتقادات التي قدمت إلى فويرباخ ومؤداها أن الآراء الأخلاقية تشكل الجزء الأقل

معالجة وأصالة في فلسفة فويرباخ، الذي يستعيض عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات الإنسانية، أي بأشياء واقعية فعلًا ولكنها غير مادية. وهو النقد الذي وجهه انجلز أولاً ثم تبعه أوجست كورنو وأشار إليه روبرت تكر، ولوفيفر الذي يقول: "أن فويرباخ يقدم نفسه كرجل المشاركة الجماعية، لكن أي دلالة عملية تمتلكها هذه الصيغة، أن كل ما نراه عنده هو علاقات تلقائية عاطفية فهو لا يستوعب أبدًا العالم الاجتماعي بوصفه النشاط الكلي الحي للأفراد الذين يكونونه، وهو يضفي طابعًا مثاليًا على الحب والصداقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما أن يكونا دينين ويضعهما خارج الواقعي وداخل المثالي" (٣٩). وهذه هي نفس الاتهامات التي توجه إليه في مجال السياسة والمجتمع. فلنتوقف عند إسهام فويرباخ في هذا المجال حتى يظهر لنا مدى صحة – أو عدم صحة هذا الاتهام، وهذا موضوع الفقرة القادمة.

٢ – الدين والسياسة:

حين نصل إلى الحديث عن "الدين والسياسة" فأننا نصل إلى غاية فلسفة فويرباخ ونكون في قلب أفكاره ومحورها؛ الذي يهيمن عليها وهدفها الذي تقصد إليه ومبدأها الذي يوجهها منذ البداية. فقد اتجهنا في تحليلنا لفلسفة فويرباخ متتابعين أفكاره متجهين نحو هدفها الأساسي وهو الإنسان الذي يتحقق من خلال أنسنة الطبيعة وتحويل الدين إلى سياسة، وهي وجهة نادرًا ما اتجه إليها الباحثون في فلسفة فويرباخ، وإن

كان أشار إليها "مالفن كرنو" في دراسته عن ماهية الإيمان لدى مارتن لوثر وكتابات فويرباخ جميعها كانت حول ماهية الدين أو حول نقد الفلسفة التأملية التي كانت شكلًا عقلانيًا للدين، والدين هنا بمثابة المستقبل، وهدف فويرباخ ليس العقائد والطقوس والقواعد الحرفية الصارمة بل هو الدين الإنساني. فما المقصود بالدين الإنساني؟

لا مناص هنا من استخدام عبارة بليت من تكرار استخدامها على ضرورب شتى وهي أن "الإنسان – عنده – حيوان متدين". لكن يجب توضيح هذه العبارة بحيث لا تتخذ منحى بيولوجيا أو سيكولوجيا، فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحي الذي يصل إلى أقصى درجات الوعي بالذات، فالدين هو وعي الذات بنفسها، وعلى هذا فالدين لا يضاف إلى الإنسان مثلما تضاف آية صفة أخرى ولكنه هو الذي يحدد الإنسان نفسه. الحقيقة أن الدين لا ينفصل عن الإنسان بل هو قوام حياته بالنسبة لفلسفة فويرباخ أن هدف فلسفة فويرباخ النهائي تحويل الدين إلى سياسة، والإنسان (الأنا والأنت) أي المجتمع هو أساس هذا التحويل عنده.

"أن الإنسان هو جوهر الثيولوجي. والدولة هي جملة الجوهر الإنساني المتحقق والمعلن؛ فصفات الإنسان وقدراته تتحقق في حالات خاصة (الدول)، لكي تعاد من جديد وتتماثل في شخص رئيس الدولة الذي يجب أن يمثل بل تميز كل الدولة، فالدولة كلها تتساوى أمامه لأنه ممثل الإنسان الكلي (٤٠).

يبين فويرباخ موقفه في ثالث "محاضرات في ماهية الدين" قائلًا: "أن السبب الرئيسي في اهتمامي بالدين هو أنه كان دائمًا أساس الحياة البشرية أساس علم الأخلاق والسياسة" (٤١) أي أنه كان يريد إظهار أن الكائن الذي يضعه الإنسان متميزًا عنه وفوقه في الدين واللاهوت ليس سوى جوهره الخاص، وغرضه إظهار ذلك حتى يستطيع الإنسان الذي يحكمه جوهره الخاص دون وعي منه أن يعي ذلك في المستقبل، يعي أن جوهره البشرى هو القانون والأرضية المحددة والهدف والمقياس لحياته الأخلاقية والسياسية يقول: "الدين مفهومًا بإصلاحات الإنسان سوف يحدد قدر جنس البشري" (٤٢).

تتخذ اهتمامات فويرباخ الدينية طابعًا سياسيًا، فهو يرى أنه هناك شخصًا محايدًا سياسيًا، فأي فرد سواء عن وعي أو غير وعي سيكون مشايعًا لحزب ما، حتى لو لم يكن من بين أعضائه، وقد أكد في أولى "محاضرات في ماهية الدين" ضرورة الاهتمام بالسياسة "التي تحتوي الآن على كل الاهتمامات الأخرى، فمن واجبنا كألمان أن ننسى كل شيء من أجل الشئون السياسية" حتى يصل إلى أن "الدين موضوع هذه المحاضرات وثيق الصلة بالسياسة" ... فالاهتمام المسيطر علينا اليوم ليس اهتمامًا نظريًا لكنه بالشئون السياسية العملية"، فنحن نود أن نشارك بصورة مباشرة وفعالة في السياسة.. لقد شغلنا أنفسنا وانهمكنا طويلًا بالكلام والكتابة. والآن نطلب من الكلمة أن تصبح جسدًا ومن الروح

أن تصبح مادة. "لقد سئمنا المثالية السياسية مثلما سئمنا المثالية الفلسفية وعزمنا على أن نصبح ماديين سياسيين".

ويتضح هذا الموقف في "ضرورة إصلاح الفلسفة" حيث تتميز العصور التاريخية للجنس البشري بالتغييرات الدينية. ومن هنا فالنفي النظري للمسيحية بات أمرًا وشيكًا لأنها نفيت عمليًا فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة، ذلك لأنها ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسي للجنس البشري، إلا وهو الحرية السياسية (٤٣) لقد حلت السياسة محل الدين ومن هنا يجب أن نصبح متدينين مرة أخرى إذا ما كانت السياسة هي ديننا. أن ما تمثله المعرفة لوعي الإنسان المفكر تمثله الغريزة لوعي الإنسان العملي، لكن الغريزة العملية للجنس البشري هي غريزة سياسية، أي أنها غريزة نحو مشاركة فعالة في شئون الدولة، هي غريزة تتطلب إلغاء التسلسل السياسي، أي تتطلب إلغاء الكاثوليكية السياسية. يقول لوفيت LOweth: "أن فويرباخ لن يتخلى عن هذا الإيمان الراسخ في عقله والذي أقنعه أنه لم يحن الوقت بعد ولم يجد المكان بعد لإدراك نظرة العالم السياسية، لقد حطمت السياسة حلت محل الكاثوليكية الدينية" (٤٤) ومن فإن ما حققته حركة الإصلاح في مجال الدين فقط يجب أن ننزع إليه في المجال السياسي، إلا وهو تحويل النظام السياسي إلى نظام جمهوري ديمقراطي.

يقول فويرباخ في "ضرورة إصلاح الفلسفة": "الباب رئيس الكنيسة إنسان صالح مثلى، والملك إنسان صالح مثلنا، ولهذا لا يستطيع

أن يفعل من يحلو له، فهو ليس أعلى من الدولة أو المجتمع، والبروتستانتي جمهوري متدين، ولهذا السبب فإن البروتستانتية تقود طبيعيًا إلى الجمهورية السياسية حالمًا تعرض دون قناعها الدين" (٤٥) ومن هنا تصدق عبارة ماركس وتؤكد ما يسعى إليه فويرباخ من أن نقد الدين يتحول إلى نقد القانون ونقد اللاهوت يتحول إلى نقد علم السياسة" (٤٦).

أن نفي المسيحية كان أمرًا مؤكدًا بالنسبة لفويرباخ، كما كان مؤكدًا بالنسبة إلى نيتشه، فالدين يتعارض مع الحياة الحديثة بأسرها، والمسيحية تلقى رفضًا حتى من جانب هؤلاء الذين ما زالوا يعترفون بها، فهي موضع إنكار من جانب الحياة والعلم والفن والصناعة، ذلك لأن الإنسان أصبح يستغل ويتحكم فيما هو إنساني مما نتج عنه أن تجردت المسيحية من كل القوى والأسلحة التي يمكن أن تدافع بها عن نفسها" (٤٧) وقد أدرك فويرباخ هذا التناقض بنفس الطريقة التي أدركه بها كيركجورد، لكن الأخير استخلص نتيجة معاكسة تمامًا، وإن كانت تشترك مع نتيجة فويرباخ في منطقيتها. ومقتضاها أن العلم، والعلم الطبيعي خاصة لا يرتبط بالموقف الدين. لقد اتفق الأثنان على الاعتراف بأن التناقض بين المسيحية والمصالح العلمية والسياسية والاجتماعية واسع الهوة. ويشير لوفيت LOweth إلى أن هجوم فويرباخ على العالم المسيحي أقل حدة من هجوم نيتشه وكيركجورد" (٤٨) ويتحدث ماركيوز عن كل من مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد "باعتبارهما ينطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور" (٤٩).

ويتكشف لنا كيركجورد من خلال يومياته الخاصة دراسًا متعمقًا لكتابات فويرباخ ضد هيجل والمسيحية، مستشهدًا بالحكمة بالقائلة أن على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فويرباخ من قوة حيث أنه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من اللاهوتيين. ولكنه يلاحظ أن فويرباخ نفسه قد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد، وهو أن المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتمالًا حقيقيًا على حقيقة الله وحقيقة المسيحية وأنه لا يرد إليهما بطريق ديالكتيكية. وبدلًا من أن يدافع كيركجورد عن الإله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية في الروح المطلقة يسلك سبيلًا جديدًا تمام الجدة بأن يضعهما في تضاد مع النزعة الإطلاقية Absolutism على أساس نظرية إلى الوجود الديني، والنتيجة التي تتمخض عن رفضه لاستيعاب الإله في الروح المطلق هي تقويضه لاحتجاج فويرباخ بالنزعة الإنسانية المضادة للألوهية. وهكذا يكون المفكر الدنمراكي – فيما يقول كولينز إرهاصًا بأن الإلحاد يستند إلى مقدمة لا سبيل الدفاع عنها وهي أن الإله والمطلق الهيجلي شيء واحد. ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجلي والطبيعي للنزعة الأخلاقية متجهة إلى نظرة وجودية لا تخلط الإنسان الموجود أو الإله الأبدي بأية مصادر إطلاقية" (٥٠).

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسية على أنها إنقاذ الواقع الإنساني من الإله أو الروح المطلق يستخدم كيركجورد كل مواد (إمكانيات)

الوصف المحسوس لإعادة صياغة تلك المشكلة، على أنها استعادة الله والإنسان على حد سواء من مذهب المطلق (٥١). وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير كان تصورًا استدلاليًا لا إنسانيًا، ويتناقض بعمق مع الإله الشخصي الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الإنساني. واغتراب الإنسان لا يتأى - مثلما يرى فويرباخ - من الاعتراف بالله بل من الخلط بين الله والروح المطلق ثم محاولة المواءمة بين الوجود الإنسان لطريقة والروح المطلق بوصفهما كلا دياليتكيًا. ولهذا فإن استعادة الإنسان وجوده، الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفويرباخي بإضفاء كل خصائص المطلق عليه بصورة معكوسة، ولا يتم التغلب على الاغتراب الإنساني إلا بالقيام بحركة "مزدوجة" تتألف من استرداد الموجود الشخصي المتناهي ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله بإلغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجي للإنسان تتحرر في الوقت نفسه من اعتبار تفسيرًا لوجود الله الأبدي. ومن خلال التوضيح المزدوج وحده نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي ومن نتائجه اللاإنسانية (٥٢).

وعلى العكس من ذلك فقد بدأ فويرباخ بالحقيقة التي لم يعترف بها كيركجورد، إلا وهي أن المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر إلا بالتخلي عن القالب الديني الأخروى. فتحقيق الدين يقتضي نفيه، ولابد أن يتحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا، ولن تبدأ السعاد الأبدية إلا بتحويل مملكة السماء إلى جمهورية الأرض" (٥٣) وهذا ما حدده برنامج فويرباخ وأشار إليه وسار عليه تلاميذه.

أن الحديث عن "الأخلاق والسياسة" – في الفصل الحالي – والذي يتوج بحثنا، من أهم موضوعات الفلسفة الفويرباخية، أو الانثربولوجيا الذي يعد محورها الإنسان، الإنسان الذي يمثل في أن واحد نقطة القوة والضعف في فلسفة فويرباخ، بعبارة أخرى أهم مواضع التأثير على الفلاسفة الذين تتلمذوا عليه مباشرة أو تأثروا بفلسفته من جهة، وأيضًا يعد أضعف النقاط التي تعرضت لشتى ضروب النقد التي وجهها إليه اليسار الهيجلي من جهة، والماركسية من جهة ثانية. ونظرًا لما يمكن أن تلقيه مناقشة هذا الموضوع سواء بعرض التأثيرات أو الانتقادات – من أضواء على فلسفة فويرباخ – فإننا سنشير إليها بإيجاز لما يمكن أن تقدمه من توضيح لموضوعنا.

لقد كان تأثير قويًا فويرباخ على كثير من الفلاسفة، فبالإضافة إلى تلاميذه والكثير من المعجبين بفلسفته. نجد أيضًا الفلاسفة والمفكرين الديمقراطين الروس، فالكثير من الشخصيات الهامة في تاريخ الفلسفة قد مروا من هنا وتأثروا بقناه النار مثل: هرزن Harzen (١٨١٢- ١٨٧٠) الذي كان شاكًا إنسانيًا تحول من الهيجلية إلى فويرباخ (٥٤) وبيلنسكي Belinsky (١٨١١ – ١٨٤٨) مؤسس النقد الديمقراطي، كان تأثير فويرباخ عليه أكبر (٥٥). فقد تمرد لحساب الشخصية الإنسانية الحية وقد تحول هذا التمرد إلى صراع في سبيل بناء اشتراكي للمجتمع ففي عام ٤٢/ ١٨٤٤ قام صديق له يدعي (اوجاريف) بترجمة ماهية المسيحية إلى الروسية وأعجب به للغاية وقد اقتنع بيلنسكي في نهاية حياته – بتأثير فويرباخ – المادية

الأنثربولوجية" (٥٦) أما ستانكينفيتش فقد أنشأ حلقة دراسية في موسكو ضمت بيلنسكي وباكونين دعت إلى التنوير والإنسانية وقد اجتذبت فلسفة فويرباخ اهتمام ستانكفينفتش الذي اعتبره أهم من شيلبنج، ومن الجدير بالذكر أن أنصار بيلنسكي وجيرتسين وأعضاء حلقة بتراشفسكي قد لعبوا دورًا كبيرًا في تطوير – الفكر الاجتماعي والسياسي في روسيا.

أما نيقولاي تشيرنيشفسكي Charnyshevsky (١٨٢٨ – ١٨٨٩) قائد حركة الديمقراطية الروسية وملهما الفكري في العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر – والذي تكونت آراؤه وتصوراته عن العالم تحت تأثير فويرباخ خاصة كتاب "ماهية المسيحية" الذي قرأه عام ١٨٤٦ (٥٧) فقد كان هو ودوبرلفوف من أتباع فويرباخ المتحمسين لفلسفته بحثًا معًا عن سبيل التغير ونقبًا عن الاتجاهات التي يمكن أن تدفع التغير، لقد كان يصبوان دائمًا إلى حرية البشر الكاملة في تطوير ملكاتهم في كل اتجاه ومن هنا فقد كانا تلميذين مخلصين فويرباخ الذي يقول: أن مثلنا الأعلى لا ينبغي أن يكون مخلوقًا مجردًا استئصلت قدراته وإنما ينبغي أن يكون الإنسان الكامل الحقيقي المتعدد الجوانب والبالغ التطور وجعلا هذا القول شعار معاركهما الأيديولوجية" (٥٨) ويظهر تأثر نشر نيشفسكي البالغ بفويرباخ كما أشرنا في مجال علم الجمال (٥٩).

ونجد صدى أفكار فويرباخ لدى باكونين Bakunin (١٨١٤– ١٨٧٦) في كتابه "الله والدولة God and the state فهو يرى أن

الدولة هي منبع الشرور والإيمان بالله هو السند الرئيسي للدولة وتلك فكرة فويرباخ (٦٠). ويذكر برديائيف في "الحلم والواقع" أنه أخذ عن هرزن وبيلنسكي الذين أخذوا بدورهم عن فويرباخ. وهو أعظم عبقرية – كما يرى برديائيف في فلسفة القرن التاسع عشر خاصة الأنثروبولوجيا الفلسفية حيث أراد أن يبين أن الدين ما هو إلا تعبير عن أسمي طبيعة للإنسان (٦١).

هوامش الفصل السابع

1- Kamenka, p. 124.

٢- هنرى ارفون: فويرباخ ص ١٠٩ نقلًا عن شترنر الأوحد وخواصه، ص ٤٠٣.

٣- ارفون ص ١١٠.

4- Kamenka, P. 124.

٥- د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، ط٤ النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦ ص ٣٧٢.

٦- وهي الأعمال التي كتبت في فترة نمو الرومانسية: قضايا أولية، فلسفة المستقبل، ماهية المسيحية.

٧- في الفصل الذي خصصه تشمبرلين للأخلاق من كتابه عن "فويرباخ" يرى أن هناك مرحلتين للأخلاق مختلفتين عنده؛ الأولى: الأخلاق الكانطية الفتشية في كتابات فويرباخ المبكرة، والثانية على العكس من فلسفة كانط وفيها تحدد الأخلاق من خلال قلب الإنسان وحياته الشعورية. W.B. Chamberlin pp. 161 -162

8- Kamenka, p. 126.

9- Principles V.P. 71, 2. H., P. 244.

10- The Essence of Christinaty, p. 260.

11- Ibid., p. 284.

١٢- تتردد فكرة تحويل الإيمان إلى حب في معظم كتابات فويرباخ في "ماهية المسيحية"، "ماهية الإيمان"، و"الرد على اللاهوتي" و "تأملات حول الموت والخلود".

13- Kamenka, p. 129.

١٤-هناك ترجمتين للكتاب بالإضافة إلى العرض الممتاز لفلسفة الأخلاقية في كتاب د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها. والترجمة الأولى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "للدكتور عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ ولها عدة طبعات. والثانية "أسس ميتافيزيقا الأخلاق "للدكتور محمد فتحى الشنيطي، دار النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٦٠.

١٥-د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص ٣٨٨.

١٦-كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة مكاوي، ص ١٧ وترجمة الشنيطي، ص ٥١.

17- Kamenka, p. 129.

18- R.B. Perry: Realms of Value, p. 89.

19- Kamenka, p. 135.

20- Feurbach: Collected Works Vol., x, P. 114 in Kamenka, p. 131.

21- Ibid., p. 131.

٢٢-يقول انجلز: أن الحب عند فويرباخ في كل مكان وفي كافة الأزمنة هو الإله الذي يأتي بالعجائب والذي ينبغي أن يتغلب على مصاعب الحياة العملية في مجتمع منقسم إلى طبقات تتعارض مصالحها تمامًا، عند هذه النقطة يختفي آخر أثر للصفة الثورية في الفلسفة ولا يبقى إلا القول المأثور لتكن المحبة بين الناس بغض النظر عن فوارق الجنس والطبقة - مبدأ عامًا كلية، انجلز ص ٦٤.

٢٣-يعي انجلز تماما تلك الجوانب في أخلاق فويرباخ حيث أنه يعددها ثم يرفضها باعتبارها لا تمثل نسقًا أخلاقيًا.

24- Kamenka, pp. 132 – 133.

25- Ludwig Von Usises: Theory of History, Yale Uni., Press, London, 1957, pp. 12- 13.

26- Feurbach: Collected Works, vol., x., p. 270 in Kamenka, p. 134.

27- Kamenka, p. 134.

28- Feurbach: Ibid., p. 287.

29- Ibid., p. 150.

أنظر دراستنا الأخلاق الديكارتية "في كتابنا الفكر الأخلاقي الجديد، دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٦، ص ٧١ – ٩٨.

٣٠-قارن موقف الوضعية المنطقية ونقد الطويل: العقليون، والتجريبيون في فلسفة الأخلاق مجلة كلية الآداب، المجلد ١٤ ج ١ مايو ١٩٥٢ ص ١٦ – ٦٨، د. صلاح قنصوه.

نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

31- Kamenka, p. 138.

يمكن أن نشير هنا إلى الاهتمام الكبير المتزايد بالبحث في نظرية السعادة، كما نجد ذلك في كتاب فلاديسلاف تاتاركيفتيتش السعادة، ترجمة د. كيرو لحدو، دار الحصاد، سورية ٢٠٠٢.

٣٢-ازفلد كولبه: المصدر السابقة ص ٣٢٥.

33- Feurbach, C.W. vol.x, p. 239, Kamenka, P. 139.

34- Ibid., p. 275.

35- Ibid., p. 256.

36- Ibid., p. 292.

37- Kamenka, p. 144.

38- M. Chernno; p. 7.

٣٩-هنرى لوفيفر: المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي.

40- Perliminory. P. 172.

41- Lectures. P. 22.

42- Ibid., p. 23.

43- The Necessity of Reform of phil., P. 145.

44- K. LOweth, 79.

45- The Necssity. P. 152.

٤٦-انظر ماركس: نقد فلسفة الحق الهيجلية، في الحوليات الألمانية – الفرنسية فبراير ١٨٤٤، راشد البراوى: المذاهب الاشتراكية المعاصرة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧ ص ٤٣.

47- Feurbach: Ibid., p. 154.

٤٨-وهذا جهد لا يشبه الضربة القاضية، وإنما يشبه مجهودًا مبذولًا بدافع النوايا الحسنة للاحتفاظ بالمسيحية داخل الإطار الإنساني عن طريق الرد النقدي كما يقول لوفيت.

٤٩-ماركيوز: العقل والثورة ص ٢٥٨.

٥٠- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص ٤٨٥.

٥١-الموضع السابق.

٥٢-الموضع نفسه.

٥٣-هربرت ماركيوز: العقل والثورة ص ٢٦٢.

54- N.O. Lossky: History of Russian phil., International Uni., Press, inc, New York 1972, p. 56.

٥٥-لوكاش: دراسات، الواقعية الأوربية، أمير إسكندر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ص ١٣٢.

56- Lossky, P. 55.

٥٧-لوكاش: المرجع السابق، صفحات ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩.

٥٨-جون فريفيل: الأدب والفن في ضوء الواقعية، محمد مفيد الشوباشي – دار الفكر العربي، ص ٢٨.

59- Berdyaeve: The Origin of Russian Communism The Uni. Press of glascow, 1937, pp. 67-77.

60- Ibid., p. 193.

خاتمـــة

وفي ختام هذا البحث لا يسعنا إلا أن نقف وقفة مع فويرباخ مؤكدين على أهم محاور تفكيره. مبينًا مواطن القوة والضعف في فلسفته ناقدين أياها، "مستخدمًا النقد" – بالمعنى الكانطي الذي يهدف ليس إلى التقليل من قيمة العمل الفلسفي لفويرباخ بل لإبراز الإمكانيات المتعددة التي توجد بذورها في ثنايا فلسفته والتي تظهر ما تحمله من قوى هائلة وإمكانيات خصبة. فقد أبرز البحث مكانة فويرباخ وإمكانية تطوير فكره للإنطلاق به إلى آفاق أخرى تسهم في الدراسات المعاصرة.

وانطلاقًا من نفس قضايا فويرباخ الأساسية ومن منهجه في إعادة إصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر. من هذا البداية نحاول إقامة حوار يساعد في دراسة الفلسفية العربية الإسلامية دراسة معاصرة، وبيان إمكانية الدراسة الفلسفية المقارنة الفكر الغربي والفكر العربي، بين ماضي الفلسفة وحاضرها ومستقبلها. أي أن مهمتنا في بعض جوانبها تحويل دراسة فويرباخ والفكر الغربي بأصوله اليوناني من "هدف في ذاته" إلى أداة من أجل فهم ودراسة الفكر العربي والإسلامي، بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالي وصياغة رؤاه المستقبلة. فما هي أولًا المحاور الأساسية التي حاولنا تأكيدها والتركيز عليها في فلسفة فويرباخ.

يمكن أن نميز ثلاثة محاور أساسية يدور حولها فكر فويرباخ وتنتهي إليها موضوعات فلسفته، وتضم كل كتاباته التي شملت في إحدى طبعاتها الكاملة ثلاثة عشر مجلدًا، وفي طبعة أخرى ستة عشر مجلدًا. وهذه المحاور الأساسية هي: نقد وإصلاح الفلسفة، نقد الدين، والاهتمام بالإنسان أو الأنثروبولوجيا".

١- نقد وإصلاح الفلسفة: يظهر من عناوين كتابات فويرباخ الاهتمام الشديد بالفلسفة كأعلى صورة من صور الوعي الإنساني، ويتجلى هذا الاهتمام في محاولات تأكيد: "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "في بداية الفلسفة" و"قضايا أولية لإصلاح الفلسفة"، مبادئ فلسفة المستقبل" وشذرات متعلقة بتطوري الفلسفي، "ونقد فلسفة هيجل" وتاريخ الفلسفة بمجلداته الثلاثة حيث يظهر عنوانًا (الفلسفة) في كل كتاباته المذكورة، كما أن الاهتمام بالفلسفة يتخذ مظهرين أساسيين.

الأول نقدي: "نقد فلسفة هيجل" والتجربيين والماديين، والثاني محاولة تطوير وإعادة صياغة الفلسفة الألمانية، وقد تم له ذلك خلال عدة مراحل بدءا من مقالتيه عن "ضرورة إصلاح الفلسفة"، "وفي بداية الفلسفة"، ثم في "القضايا الأولية"، وأخيرًا في الشكل الناضج والأكثر نسقية في "مبادئ فلسفة المستقبل".

أن محاولة فويرباخ النظر في تاريخ الفلسفة من أجل التطوير والإصلاح وإعادة البناء لم تكن مجرد مسألة نظرية أكاديمية بعيدة عن واقعه الاجتماعي والسياسي - وبالطبع فإن الارتباط بينهما (كتاباته

والواقع) لم يكن ارتباطًا آليًا ميكانيكًا بين البنية الاقتصادية وتطور أشكال الوعي بل كان ارتباطًا غرضيًا واعيًا وهادفًا ونتيجة لأوضاع ألمانيا في تلك الفترة واستجابة فويرباخ لتلك الأوضاع، يظهر ذلك في انتقاداته لمختلف أشكال الفلسفة التي تتعارض مع منهجه، وفي مراجعته للعديد من الكتب الفلسفية، واختياره موضوعات بعينها للكتابة عنها في فترة تاريخية – مثل كتاباته عن بايل، وكذلك الفلاسفة الذين تعرض لهم في تاريخه للفلسفة.

ومن هذا المحور الأساسي يمكن أن نتبين موضوعات وقضايا أساسية شغل بها فويرباخ نذكر منها على سبيل المثال: العلاقة بين الفلسفة والدين، التي شغلت معظم تفكيره، نجد ذلك خاصة في تاريخ الفلسفة (المجلد الأول) حيث يتناول الفلاسفة المحدثين، ومدى اقتراب كل منهم أو ابتعاده عن العقل والإيمان، أو الفلسفة والدين، بينما شغلته المشكلة الهيجلية (المطلق) أو اللامتناهي مما أحدث صراعًا يكاد يكون وجوديًا أن جاز هذا التعبير في تفكيره بين اللامتناهي والمتناهي، اللامحدود والمحدود، المجرد والحسي. نجد ذلك في نقده لفلاسفة التجريبية والمادية: باخمان، ودروجس تلك المشكلة أخذت حيزًا كبيرًا من الزمان في تفكير فويرباخ، وهي التي تميز إلى حد كبير صراعه وتمرده ضد هيجل في إطار الإشكالية الهيجلية والتي تبين بوضوح تميزه عن أستاذه.

٢- نقد الدين: يظهر في كتبه: "ماهية المسيحية"، "ماهية الدين"، "ماهية الإيمان لدى لوثر"، "محاضرات في "ماهية الدين" وكثيرًا من

المقالات، تلك الكتابات التي تميزت بالنقد وإعادة التأسيس، النفي والإيجاب، كما يظهر ذلك في كتابه الأشهر "ماهية المسيحية" الذي خلق معارك عديدة بين فويرباخ وغيره من الفلاسفة سواء من اليسار أو من اليمين الهيجلي، سواء من الماركسيين أو من الفلاسفة التأمليين. وسبق أن ذكرنا نقد شترنر لماهية المسيحية في "الأوحد وما يخصه" ورد فويرباخ عليه، وكذلك نقد ج. موللر اللاهوتي، ورد فويرباخ، وتراوحت الانتقادات الموجهة من جانب اللاهوتيين بأنه رافض للدين تمامًا ومن اليسار الهيجلي بأنه ظل محافظًا على الدين ولم يستطيع التخلي عنه. وظلت كتاباته رغم انتقادات الفريقين تتعمق بحث الدين الذي ظل الشغل الشاغل له في معظم أجزاء فلسفته. وكان الدين كما يعلن فويرباخ باستمرار محور تفكيره الدائم. وكان لكل كتاباته غرض واحد واتجاه وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتصل بهما، هادفًا من ذلك أن ينير مناطق الدين الغامضة بمصابيح العقل مما جعل الكثير من الشراح يؤكدون أن أحدًا من الفلاسفة المحدثين لم يهتم بقضية اللاهوت مثلما أهتم بها فويرباخ. بل أنه أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم.

لقد تعامل فويرباخ مع الدين – على العكس من زملائه من اليسار الهيجلي الذين كانوا أصلًا لاهوتيين – على مستوى أكثر عمومية فهو في كتاباته الدينية يتجاوز العرض والرصد التاريخي إلى التحليل السيكولوجي والتناول الفلسفي. ومن هنا فهو يتنقل إلى آفاق أكثر رحابة في دراسة الدين، يريد أن يجعل الدين الموضوع الأول للفلسفة بل أن يحول الدين إلى سياسة "لنكن متدينين مرة أخرى إذا كانت السياسة ديننا".

ويرتبط نقد فويرباخ للدين بنقده للفسفة التأملية. وهنا ينبغي أن نتوقف عند ربط فويرباخ للفلسفة التأملية بالدين واللاهوت والتمييز بين موقف فويرباخ في هذه النقطة، وتفرقته بين: الدين Religion واللاهوت Theology وتأكيده وإبقائه على الأول باعتباره أساس العلاقة بين البشر ونفيه ورفضه للثاني باعتباره تجريد يقع خارج نطاق البشر، الأمر الذي ينقلنا إلى المحور الثالث في تفكير فويرباخ وإلى الغرض الأساسي من نقده للفلسفة وللدين إلا وهو الإنسان أو الأنثروبولوجيا.

٣ - الاهتمام بالإنسان وتأسيس الأنثروبولوجيا الفلسفية: لقد كان فويرباخ ضد الموقف المثالي النظري للاهوت والفلسفة التأملية وضد التجريد والمطلق، ومع الحس العياني المحدود والمباشر، أي مع الإنسان. والإنسان عنده ليس فقط اللوجوس كما عند اليونان، ولا الكوجيتو كما عند ديكارت، ولا العقل الخالص الكانطي، ولا الأنا الفشتي، أنه الإنسان الإنساني كما يقول في تقديم مبادئ فلسفة المستقبل، الإنسان الذي يوجد في شقاء الأرض وليس في نعيم السماء السرمدي.

أنه يتحدث عن المشاعر والحواس، والجسد والعاطفة، وليس عن العقل المجرد. يتحدث عن الإنسان الحقيقي "بلحمه ودمه" الذي يحيا على هذه الأرض فهو يؤكد أن الأصل الذاتي للفلسفة هو أيضًا أصلها الموضوعي"، وأننا قبل أن نعقل (نفكر) نحس". أي أنه يقف في بداية

صف طويل مع هورسل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة المثاليين. فالمشاعر أساس الوجود. وهذا ما نجده مرارًا في القضايا الأولية حيث يؤكد سابقًا ومرهصًا بالوجودية قبل نيتشه وكيركجورد – الذي احتمال أخذ الأول عنه احتمالًا مؤكدًا – يقول: بلا حد، بلا زمن، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدرة وأيضًا ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب فالكائن ذو الاحتياجات فقط هو الكائن الضروري، أن وجود يفتقر إلى شيء ما لا يعد شيئًا على الإطلاق، ومن هنا فالكائن المحروم من كل (حاجة need) لا يشعر أيضًا بالحاجة إلى الوجود، أن يكان بلا عذاب هو كيان بلا أساس، يستحق الوجود فقط من يستطيع أن يتعذب، أن كيان بلا وجود بلا ألم هو كيان بلا كينونة [1].

والنقطة الهامة والأساسية التي ينبغي التوقف عندها في فلسفته هي، أن الإنسان عند فويرباخ ليس هو الفرد المكتفي بذاته بل هو الإنسان المتصل بالآخر، هو الأنا والأنت، والرجل والمرأة. وهو هنا يتجاوز فكرة الوجودية في الغير ونظرة سارتر مثلًا للآخر، الذي يسلبني حريتي، أن الآخر هنا – عند هذا الأب من أباء الوجودية، أن جاز التعبير – مكمل ليّ، محب ليّ، جزء مني، يجمع الأفراد على الحب والمشاركة، يؤسس فويرباخ إذن المذهب الإنساني ويفسح المجال للأنا والآخر، ويقيم العلاقة بينهم على أساس الديالوج لا على أساس المونولوج، يفتتح فلسفة الحوار التي وجدت بشكل عابر في الوجودية، وظهرت متكاملة لدى م. بوبر M.Buber الذي تتلمذي على أفكار فويرباخ. وكما نجدها

اليوم لدى كل هابر ماس في فلسفته التواصلية ولدى كارل اوتو ابل في فلسفة الحوار.

يتجاوز فويرباخ الفردية – التي يؤكد على أهميتها إلى الجماعة ومن هنا يضع بذور النظرية اجتماعية إنسانية حولها الحوار فيما بين الهيجليين الشباب. أنه في الحقيقة يعيد تأسيس وإصلاح الفلسفة بعد بناءها تجاه النظرية الاجتماعية يشق طرقًا جديدًا كلية ومن هنا فإن الباحث الأمريكي M.Cherno الذي ترجم له بعض كتاباته خاصة ماهية الإيمان لدى لوثر – يبحث للدكتوراه في "الأساس العقلي لراديكالية القرن التاسع عشر في فلسفة فويرباخ" ويؤكد كما أكد كل من: أوجست كورنو في "أصول الماركسية" وماركيوز في "العقل والثورة" على تأسيس فويرباخ للنظرية الاجتماعية.

الاهتمام مستمر بهذه الفلسفة التي أوجزنا في أهم المحاور التي تقوم عليها. لقد لفت فويرباخ الأنظار بكتاب "ماهية المسيحية" وربما قبله وبكتابيه "قضايا أولية" و"مبادئ فلسفة المستقبل" كما بين ذلك انجلز في فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" فقد كان الحماس عامًا وصار الجميع فويرباحيين وتركز التأثير في الياسر الهيجلي الذي ما لبث فويرباخ أن أصبح ملهمة وحدد خط سيره، وتقدمه، وخاصة أن تأثيره في الأربعينات من القرن التاسع عشر أي تأثير آخر، تجاوز كلا من شتراوس وروجه وموسى هس وانجلز وماركس وغيرهم. وقد بين

اوجين كامنكا في كتابه عن فويرباخ التأثير والاهتمام الكبير بفلسفته في ألمانيا وإنجلترا وروسيا.

ويبين ريدران في كتابه عن التفكير الديني في القرن التاسع عشر الاهتمام الكبير الذي إعطاه رجال الدين واللاهوت لفويرباخ، الذي ترك بصماته الواضحة على كل من كيركجورد وفرويد وهيدجر وسارتر. ويمكن أن نضيف أيضًا برديائيف ولوفيت ومارتن بوبر وغيرهم مع مفكرين دينين من أمثال كارل بارث، وبول تليتش وغيرهم. ولو رجعنا إلى كتابات: لوسكي عن "تاريخ الفلسفة الروسية"، وبرديائيف عن "أصل الثورة الرسوية" ولوكاتش عن "الواقعية الأوربية" لو وجدنا مدى تأثيرات فويرباخ على العديد من الأسماء الهامة، وكذلك سنتبين الاهتمام الكبير بفلسفته لدى تلاميذه ومحبيه. لكننا سوف نحاول بدلًا من هذا أن نعرض للاتجاهات المختلفة التي اهتمت بدراسة فلسفة فويرباخ والكتاب عنها سواء بالعرض والشرح أو تبنى قضايا معينة أو بالتفسير والتأويل أو النقل والترجمة.

ويكفي العود إلى فهارس الكتب التي وضعت في فلسفة فويرباخ للإلمام بكم الدراسات الهائلة عنه سواء في الألمانية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الروسية أو العربية فيخصص اوجين كامنكا الصفحات من (١٧٦ – ١٨٤) لما آلف عن فويرباخ من كتب وكذلك فرتوفكسي يذكر في صفحات ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥ أهم من كتب عن فويرباخ بالإنجليزي والفرنسية وهذا ما يفعله أيضًا هنرى أرفون ومن هذه الكتب الثلاثة

يظهر حجم الاهتمام الضخم المتمثل في الكتابة عن فويرباخ. ويمكن هنا أن نعدد صور وأشكال هذا الاهتمام في النقاط التالية:

١ – يظهر الاهتمام بفلسفة فويرباخ في ظهور أعماله الكاملة في أكثر من تصنيف في أكثر من طبعة في حياته وبعد وفاته. الأولى أعداه بولان وجودال، ليبزج ١٨٤٦ – ١٨٦٦ والثانية شتوتجارت ١٩٠٣ – ١٩١١.

٢ – نشر مراسلات فويرباخ. هناك أولا طبعة كارل جرون بعنوان "مراسلات فويرباخ الفلسفية" في جزئين ليبيزج ١٨٧٤. والثانية أعدها فلهلم بولان "مراسلات من وإلى لدفيج فويرباخ" عام ١٩٠٤.

٣ – الترجمات المختلفة لكتبه في اللغة الإنجليزية، والفرنسية والروسية ففي الإنجليزية ترجم "ماهية المسيحية" أكثر من مرة، كذلك ترجم "مبادئ فلسفة المستقبل" مرتين حتى الآن، "ماهية الدين"، محاضرات في ماهية الدين" و"ماهية الإيمان لدى لوثر"، و"نقد فلسفة هيجل"، "وضرورة إصلاح الفلسفة" "وفي بدايات الفلسفة"، "والقضايا الأولية لإصلاح الفلسفة: وشذراته الفلسفية كذلك مقدمات ماهية المسيحية في ترجمة مستقلة.

وفي الفرنسية ترجم "ماهية الدين"، "ماهية الإيمان لدى لوثر"، "ماهية المسيحية"، "تأملات في الموت والخلود"، و"الرد على لاهوتي"، الرد على شترنر، "مبادئ فلسفة المستقبل" مرتين حتى الآن، "ماهية

الدين"، "محاضرات في ماهية الدين" و"ماهية الإيمان لدى لوثر"، "ونقد فلسفة هيجل"، "وضرورة إصلاح الفلسفة" مع مقدمتها ماهية المسيحية.

وفي الروسية ترجمت بعض أعمال مختارة من مؤلف في خمس مجلدات، وبالطبع هناك لغات أخرى ترجم إليها فويرباخ – في العربية قضايا أولية ومبادئ فلسفة المستقبل. وهناك ترجمات أخرى، لأن دراسات مختلفة كتبت عنه في دوائر معارف فلسفية إيطالية وغيرها.

٤ – اتجاه الدراسات المختلفة في فلسفة فويرباخ: ويمكن القول أنه بالإضافة إلى الطبعات المختلفة لأعماله الكاملة في اللغة الألمانية وكذلك الترجمات العديدة لكتاباته، فإن هناك دراسات عديدة حول فلسفته. اتخذ بعضها طابعًا أكاديميًا، والبعض الآخر فسر فويرباخ تفسيرًا أيديولوجيًا، بالإضافة إلى دراسات تناولت فلسفته بشكل مقارن. وبعضها حاول خلال الآداب والرواية والمسرح أن يعرض لفلسفة فيلسوفنا.

٥ – ومنذ البداية هناك الاتجاه الأيديولوجي الذي يعرض لفلسفة فويرباخ في إطار الماركسية، نجد ذلك لدى كل من ماركس وانجلز ولينين وشراحهم. وإذا كان مؤسسًا الماركسية ومعهم لينين قد تناولوا فلسفة فويرباخ في كتاباتهم المختلفة بالمناقشة والحوار والتقييم الموضوعي الذي يظهر الاحترام الشديد لفلسفته التي أثرت فيهم تأثيرًا كبيرًا. فأننا لا نجد في كتابات شراحهم إلا مجرد تكرار و "قولبة" لأفكار فيلسوفنا لا ترقى للتحليل الخصب الذي قام به لينين في كتابيه: المادية والمذهب النقدي التجربي، والدفاتر الفلسفية. أو كتابات ماركس وانجلز خاصة

"الأيديولوجيا الألمانية" "والعائلة المقدسة" كذلك كتابات افانا سيبيف عن الفلسفة الماركسية. أو كتاب Schniereson "مخطوطات ١٨٤٤" التي تحمل تأثير فويرباخ الكبير عليهما. وعلى ذلك لا تضيف جديدًا ولا تقوم بتحليل هام لفلسفة فويرباخ التي هي – عندهم – ليست إلا تمهيدًا للمادية الجديدة الذي تدعو إليه الماركسية.

وهناك اتجاهات دراسية تتناول هذه الفلسفة من منظور أكاديمي وذلك بمقارنتها بغيرها من فلسفات، أو مقارنة فويرباخ بغيره من الفلاسفة نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال بعض أعمال التي تناولت فويرباخ مع غيره من اليسار الهيجلي: "سيدني هوك" من هيجل إلى ماركس "كارل لوفيت" من هيجل إلى نتيشه "دفيد ماكلان D.Mclellen" عن " اليسار الهيجلي وكارل ماركس" (٢). وبرازل Brazill " الشباب الهيجلي" (٣) وكذلك دراسة فتشر عن "هيجل وماركس وفويرباخ" (٤) وأيضًا دراسة لوفيت بنفس الاسم.

وهناك دراسات تربط فويرباخ باللاهوت مثل كتاب أرفون عن فويرباخ وتحول المقدس، وعن فويرباخ والدين (٥). ومقالة أرفون عن "فويرباخ والثيولوجي". وهناك أيضًا الربط بين فويرباخ ومارتن لوثر كما لدى John, Glasse في مقالة "لماذا ربط فويرباخ نفسه بلوثر". أو الربط بينه وبين رائد الدراسات البروتستانتية كارل بارت K. Barth كما في مقالات كل من Barth Feuerbach Religionkritik J. Glasse وفوجل The Brth – Gachcon Brontteis

نقد فرويد وفويرباخ للدين، خصصه اكتون في وهم العصر لنقد فرويد وفويرباخ للدين.

وهناك أيضًا الربط بين فويرباخ ومؤرخ الفلسفة Zeller في مقالة بنفس العنوان (فويرباخ وتسلر) كتبها كلوديو جس Claudio Gess في المجلة الدولية للفلسفة. وبينه وبين دوركيم. كما نجد ذلك لدى كل من: Thomes F.O'Dea في كتابه "علم الاجتماع الدين" وكذلك حسن شحاته سعفان في كتاب بنفس الاسم.

٧ - وهناك بالإضافة إلى ما سبق عدد كبير من الدراسات خصصت بأكملها لتناول فلسفة فويرباخ نذكر منها: دراسة فرتوفسكي الصادرة عن جامعة كمبرديج ١٩٧٧ في ٤٦٠ صفحة عن "فويرباخ"، كذلك دراسة نفس المؤلف عن Feuerbach A review of Sone recent illeratur. Thephilosophical forim (١٩٦٤). وتعد دراسة فرتوفسكي من أهم وأحدث ما كتب عن الفيلسوف، وتحتوي على عرض تحليلي لأهم موضوعات الفلسفة الفويرباخية، حيث تلتصق بكتابات فويرباخ نصًا وروحًا، مع الإفاضة في تحليل العلاقة المعقدة بينه وهيجل. وإلى أي مدى ابتعد الأول عن الأخير وقد استفدنا من الكتاب في المواضع الخاص بعرض كتاب تاريخ الفلسفة والعلاقة بهيجل للرجوع إلى نصوص تاريخ الفلسفة حيث عزت الترجمات الإنجليزية. وتأتي أهمية هذه الدراسة من الأمانة العلمية في رصد التطور التاريخي لفويرباخ من خلال مؤلفاته. تلك الميزة التي نفتقدها في دراسة كامنكا

التي أغفلت التطور التاريخي وبالتالي وقعت في تفسيرات خائطة ومتناقضة خاصة بأنساق تفكير فويرباخ.

وقد صدرت دراسة كامنكا عن "فلسفة فويرباخ" في لندن عام ١٩٧٠ وتناولتها بشكل تقليدي حيث عرضت في ثلاثة أقسام: حياة فويرباخ مؤلفاته، وفي الجزء الثاني نقد الفلسفة وفي الثالث فلسفة المستقبل في تسعة فصول، أهمها على التوالي: نقد الدين، نقد الفلسفة في الجزء الثاني وتحول الفلسفة، والمنهج ونظرية المعرفة والمادية، ومفهوم الإنسان والأخلاق في الجزء الثالث، ويبدو أن هذا التقسيم إلى موضوعات مختلفة جعل المؤلف يغفل التطور التاريخي لتفكير فويرباخ، مما أدى بالمؤلف إلى أحكام خاطئة.

ويمكن أن نذكر أيضًا دراسة مالفن كرنو – الذي ترجم ماهية الإيمان لدى لوثر – تلك الدراسة الهامة التي خصصها لـ "لدفيج فويرباخ" والأساس العقلي لراديكالية القرن التاسع عشر ١٩٥٥ وقدمت إلى جامعة ستانفورد Stanfon ، كما أن اهتمام كرنو لم ينقطع عن دراسة فويرباخ، حيث قدم في العدد ٢٤ من "مجلة تاريخ الأفكار" دراسة عن مقولة فويرباخ "الإنسان هو ما يأكل" ١٩٦٤.

نصل الآن إلى دراسة أقدم نسبياً مما ذكرنا هي دراسة تشمبرلين عن "فلسفة فويرباخ" وهذا هو العنوان الفرعي أما العنوان الرئيسي لها فهو "لم تكن السماء وجهته" Heaven Dons't his Des tination تلك

الدراسة الصادرة ١٩٤١ وهي أيضاً عرض تقليدي لنزعة فويرباخ الحسية ونقد الدين والفلسفة، ثم فلسفة المستقبل" والأخلاق. تلك الدراسات الكاملة التي خصصت لدراسة فويرباخ باللغة الإنجليزية وهناك بالإضافة لها الكتب الفرنسية مثل دراسة ارفون عن لدفيج فويرباخ وتحول المقدس، باريس ١٩٥٧ و" البيرليفي" فلسفة فويرباخ وتأثيرها في "الأدب الألماني" باريس ١٩٠٤. غير ما كتبه عنه في فصول من كتابات بالفرنسية كل من: م.م كويتيه وفرانز جريجوار، وهنرى دى لوباك.

ويضاف إلى ذلك بالطبع دراسة انجلز عن فويرباخ ودراسات أخرى خصص أغلبها لفويرباخ مع الهيجليين الشباب مثل دراسات: هوك، لوفيت دفيد ماكلان، برازل ودراسات جان هيبوليت عن هيجل وماركس، والفصل الذي خصصه ماركيوز عن فويرباخ ونفى الفلسفة في "العقل والثورة"، وكذلك دراسة لوكاش عن "فويرباخ" وحديثه عنه في كتابه "هيجل والشاب" والفصل الذي عقده جارودي عنه في كتابه عن كارل ماركس. كل هذا قدم رصيدًا ضخمًا للدراسات الفويرباخية التي بدأت منذ أكثر من مائة عام، لكنها لم تظهر في الدراسات العربية إلا خلال العقدين الأخيرين. وبصفة خاص العدد الذي خصصته أوراق فلسفية حول فويرباخ بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاده والذي احتوى على عدد الدراسات المترجمة عن الإنجليزية والألمانية والفرنسية مع عدد من الدراسات العربية حول فويرباخ.

هوامش الخاتمة

1- Kamenks, p. 149.
2- Preliminary. P. 163.
3- Mclellan,; The Young Hegelians And Marx, New York, 1969.
4- Fetscher: Hegle, Feuerbach, Marx, bonn 1963.
5- LOweth: Hegel, Feurbach, Marx, in Revue International, De philosophie pp. 308-335.

مراجع البحث

أولاً: الكتب الغربية:

١- مؤلفات فويرباخ:

1- The Essence of Chrisitanity, Translated from Marien Marien Evans (George Eliot) Harper & Row, New York 1967.

2- The Essence of Religion, Translated by Alexanderloss, A.K. Butts & Butts & Co., New York 1973.

3- The Essence of Faith According to luther, Trans. By Melvin Cherno, Harper & Row, New York 1967.

4- Lectures On The Essence of Religion, trans., by R. Manhein, Haper & Row, New York, 1967.

5- Principles of the Philosophy of The Future, Trans., with an Introduction by M.H. Vogel, Opolis Bobls Merrill 1966, and anther translation by Zawor Hafi.

6- The Fiery Brook: Slected of Feurbach, Ancor Books: New York 1972.

7- Toward a Critique of Hegel's philosophy.

8- Introduction to the Essence of Chirsitanity.

9- On the Beginning of philosophy.

10- The Necessity of Reform of Philosophy.

11- Preliminary Theses on The Reform of Philosophy.

12- Preface to the Second Edition of Essence of Christianity.

13- Fragments Concering The Characteristic of my philosophical Development, trans. By Zawor Hanfi, Anchor Book, New York 1972.

14- L'essence du Christianisme dand son Rapporta, l'u'nique et sa propritete, dans Manifestes philosphiques, text choisis, Trad., par l'Althusser Press Uni., De Frans, 1960.

15- La Mort et I'mmortalit, Au est-ce Que Religion Nowelle philosophie Allemande, Trad., par Herman Ewrbee, Paris 1850.

٢ – دراسات عن فويرباخ

16- Acton, H.B. The Illusion of the epoch, Reoutledge Kegan Paul, London and Boston 1973.

17- Barth, K: Pratestant Though From Rousseau to Ritachl A clarndn book, Fublished by Simon and Schuster 1969.

18- Barth, K: An Introductory Essay in the Essence of Christianity, apperars in Die theologie und die Kriche ZolikonZwrich, Evangelischer verlag A.g. 1928.

19- Chamberlain: Heavn Wasn't His Dstination, London Allen and unwin 1941.

20- Engls,: Ludwig Feurbach and the End of Classical German philosophy, 1968.

21- Glass, I: Why did Feurbach Concrn himself with in Revue international De philosophie, No 101, 1972.

22- Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

23- Lenin, V.E.,: Materialism and Empirio – Critjeism, progess publishers Moscow 1967.

24- LOweth From Hegel to Nietzche, The Revolution Century though, trans by Daivd Green, London, Constable 1965.

25- Reardon, B.M.G. Religion thought in the Nineteenth Century Cambridge, Uni., 1966.

26- Reatenstreich, Nathen: Anthropology and Sensiblity, in Revue Internationale De philosophie.

27- Mclellan,, David: The Young Hegelians and K. Marx, the Macmillan press Ltd 3ed., London 1980.

28- Wartofsky. K. Feurbach, Cambride Uni., Press Cambridege 1982.

29- Xhanffaire: Feurbach et la theeologie de secularization, Paris: les Edition de Cerf, 1970.

30- Arvon, H.: L'Feurbach au la Transformation du sacre. F.U.P. Paris 1975.

31- Bruaire, Claud: l'homme miroir de Dieu, Dans Revue International De philosophie.

32- Sidney Hook: From Hegel to Marx, The uni.. of Michigan Press founlh printing 1971.

33- Tatar Kiewicz Wladyslaw: Nineteenth Century philosophy Trans. By Chestr A. Kisiel, Wodswarth publishing Company inc., Belmont California 1973.

34- Althusser: Note du traducteur, dans Manifestus philosophie, F.U.P. Paris 1960.

٣- كتب عامة في الفلسفة:

35- Berdyaev: The Beginning and the End, Harper & Bratrass Publisher, New York 1962.

36- Berdyaev: The Divin and The Human, Geoffeny Bles, London, 1949.

37- Berdyaev: Towards a New Epoch, Geocery Bles London 1949.

38- Brehier, E., The Nineeteenth Century, Vol., VI The History of philosophy, The Uni., of Chicago Press, Chacage 1968.

39- Buber M: Between Man and Man, The Mcmillan Company, New York 1972.

40- Chreno M.,: The Introduction of Translation of "The Essence of Faith According to luther, Harper & Raw publishion, London 1967.

41- Giddens, Anthony: Capitalism and Modern Social theory, Cadmbridge Uni., Press London, 1967.

42- Gustov A. Wetter: Dialectical Materialism, Routledge and Kegan Paul, London 1960.

43- Lossky, N.,: History of Russian philosophy, Internatinal Uni., Press, in New York 1972.

44- Perry R.B.: Realms of Values, Harvard Uni., Press, Cambridge 1954.

45- Santyana: The Sence of Beauty, Dover Publishation, New York 1955.

46- Thomas F. O"Dea: The Jnc., Englwood, New Jersey 1966.

47- Tucker, R.: philosophy and Myoth in Karl Marx, Cambridge Uni., Press 1964.

48- Vogel, H.: Introduction to "The Principles of the philosophy of the Future", Indiana polis Bols Merrill 1966.

ثانياً: المراجع العربية:

١ – الكتب والمقالات العربية والمعربة:

١- ارفون (هنرى): فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

٢- ارفون: فويرباخ واللاهوت، ترجمة أنور مغيث، أوراق فلسفية، العدد ١٣ القاهرة ٢٠٠٤.

٣- أرنست بلوخ: مدخل إلى الفلسفة عصر النهضة – الفكر العربي المعاصر، بيروت العدد ١٩٨٠.

٤- أريك فروم: الدين والتحليل النفسي، فؤاد كامل، مكتبة غريب للطباعة والنشر - القاهرة د.ت.

٥- ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣، القاهرة ١٩٥٥.

٦- ادينوكوف: ف. غ فن الأدب الروائي عند تولسترى. ترجمة محمد يونس. دار الرشيد للنشر. بغداد العراق ١٩٨١.

٧- الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين. طبعة: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة ١٩٥٠.

٨- إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، رائد الوجودية (جزءين) دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٨٢.

٩- إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل. ط١. دار المعارف - بمصر د.ت.

١٠- أوجست كورنو: أصول الفكر الماركسي. مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الأداب. بيروت ١٩٦٨.

١١- أوجست كورنو: ماركس وانجلز، ألياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٥.

١٢- التوسير، (لويس): التناقض ولا أحادثة التحديد (ملاحظات بحث) في كتاب قراءات في المادة الجدلية. قيس الشامي - دار الطليعة للطباع والنشر. بيروت.

١٣- الياس مرقص: مقدمة ترجمته لكتابا باور وماركس حول المسألة اليهودية. دار الحقيقة - بيروت. لبنان. د.ت.

١٤- الياس مرقص: مقدمة ترجمة لكتاب فويرباخ "مبادئ فلسفة المستقبل. والقضايا الأولية لإصلاح الفلسفة. دار الحقيقة. بيروت. لبنان.

١٥- برييه (اميل): اتجاهات الفلسفة المعاصرة. د. محمود قاسم - دار الكشاف بيروت. وهناك ترجمة أخرى بعنوان (قضايا الفلسفة المعاصرة) لحنا بولس الشاعر - دار الطليعة بيروت.

١٦- بول جانيه، جبرييل سياي: مشكلات ما بعد الطبيعة. د. يحيى هويدي. الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٦١.

١٧- برديائيف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل. الإدارة العامة للثقافة. مصر ١٩٦١.

١٨- برديائيف: العزلة والمجتمع. ترجمة فؤاد كامل. دار النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٠.

١٩- برديائيف: أصل الشيوعية الروسية. فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة ١٩٦٦ - وهناك ترجمة ثانية بعنوان: "منابع الشيوعية الروسية ومعناها.. لذوقان قرقوط. دار الطليعة بيروت. ١٩٧٢.

٢٠- البراوي (دكتور راشد): المذاهب الاشتراكية المعاصرة مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧.

٢١- بليخانوف: المؤلفات الفلسفية، دار دمشق في خمس مجلدات.

٢٢- توفيق الطويل (الدكتور): الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط ٣ النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٦.

٢٣- جارودي روجيه: فكر هيجل. ترجمة الياس مرقص - دار الحقيقة - بيروت د.ت.

٢٤- جارودي روجيه: النظرية المادية في المعرفة. إبراهيم قريط - دار دمشق للطباعة. د.ت.

٢٥- جارودي روجيه: نظريات حول الإنسان. د. يحيى هويدي. القاهرة ١٩٨٣.

٢٦- جان هيبوليت: دراسات في ماركس وهيجل. جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة السورية. دمشق ١٩٧١.

٢٧- جون ماكوري: الوجودية. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت ١٩٨٢.

٢٨- جون فريفيل: الآداب والفن في ضوء الواقعية. محمد مفيد الشوباشي دار الفكر العربي، القاهرة د.ت.

٢٩- جون لويس: المدخل إلى الفلسفة د. أنور عبد الملك ط ١ - الدار المصرية للكتب. القاهرة ١٩٥٧.

٣٠- جورج ليشتهم: لوكاش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥.

٣١- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة. فؤاد كامل. دار غريب للطباعة. القاهرة ١٩٧٣.

٣٢- حسن حنفي (الدكتور): الاغتراب الديني عند فويرباخ. عالم الفكر الكويتية ١٩٨٣.

٣٣- حناديب: هيجل وفويرباخ، دار أمواج، بيروت ١٩٩٤، فويرباخ وفلسفة المستقبل، أوراق فلسفية، العدد ١٣، القاهرة ٢٠٠٤.

٣٤- رينيه سيرو: هيجل والهيجلية. ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار بيروت – لبنان. د.ت.

٣٥- رجب (الدكتور محمود): الاغتراب، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٠.

٣٦- زكريا إبراهيم (الدكتور): هيجل أو المثالية المطلقة. مكتبة مصر – القاهرة ١٩٧٠.

٣٧- سارتر، جان بول: الوجود والعد.د. عبد الرحمن بدوي. دار الآداب. بيروت. ١٩٦٦.

٣٨- سانتيانا، جورج: الإحساس بالجمال. محمد مصطفى بدوي. الأنجلو المصرية. القاهرة د.ت.

٣٩- سامية الهواشي: من نقد الخرافة إلى نقد الاغتراب، أوراق فلسفية العدد ١٣ القاهرة ٢٠٠٤.

٤٠- شاخت (ريتشارد): الاغتراب. كامل يوسف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت لبنان ١٩٨٠.

٤١- عبد الرازق الدواي: حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء ٢٠٠٤.

٤٢- عثمان أمين: (الدكتور): محاولات فلسفية الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٧.

٤٣- عطية (د. أحمد عبد الحليم): فويرباخ وجماليات تشرتشيفسكي: المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن مجلد ٤، مارس ١٩٩٦، ص ٣٦ – ٤٤.

٤٤- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): النقد عند فويرباخ، أوراق فلسفية العدد ١٣، القاهرة ٢٠٠٤.

٤٥- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): جوهر الدين عند فويرباخ، الفكر العربي المعاصر ٧٤ – ٧٥، بيروت ١٩٩٠.

٤٦- عطية (الدكتور أحمد عبد الحليم): مفهوم الزمان عند فويرباخ، آفاق عربية، بغداد ١٩٩١.

٤٧- فرويد: مستقبل الوهم. جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. لبنان ١٩٧٤.

٤٨- فرنز شنيدرس: الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٥.

٤٩- فرنز مهرنج: كارل ماركس. ترجمة خليل الهندس. دار الطليعة. بيروت ١٩٧٢.

٥٠- فردريكم. جوردن: بين فويرباخ وشنرنر ترجمة أحمد حمدي، أوراق فلسفية العدد ١٣ القاهرة ٢٠٠٤.

٥١- فردريك انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وللكتاب ترجمات عديدة. أولها ترجمة: راشد البراوي ضمن كتاب التفسير المادي للتاريخ. النهضة العربية القاهرة ١٩٤٧. وترجمة د. فؤاد أيوب. دار الطليعة. بيروت لبنان. وترجمة: جورج استور، دار الفكر الجديد، د.ت. وترجمة دار التقدم بموسكو.

٥٢- فويرباخ، لدفيج: مبادئ فلسفة المستقبل وقضايا أولية لإصلاح الفلسفة في مجلد واحد. ترجمة. إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. لبنان. ١٩٧٥.

٥٣- فويرباخ: ماهية المسيحية وعلاقتها بالوحيد وملكيته ترجمة أيمن أحمد، أوراق فلسفية العدد ١٣ القاهرة ٢٠٠٤.

٥٤- كانط (أمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. د. عبد الغفار مكاوي. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٥ وهناك ترجمة ثانية للدكتور/ محمد فتحي الشنيطي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت – لبنان ١٩٧٠.

٥٥- كلمنجدر ف.د: الماركسية والفن الحديث. ترجمة إبراهيم فتحي. دار الآداب والثقافة. بيروت ١٩٨٠.

٥٦- كامي (البير): التمرد ترجمة: عبد المنعم حنفي. مطبعة الدار المصرية. القاهرة. د.ت.

٥٧- كول ج.هـ: الرواد الأوائل للاشتراكية. ترجمة: محمد عبد الله الشفقي – الدار القومية للطباعة القاهرة د.ت.

٥٨- كارل لوفيت: حسية فويرباخ ونقد هيجل ترجمة ميشيل كيلو أوراق فلسفية العدد ١٣ القاهرة ٢٠٠٤.

٥٩- لوكاش جورج: دراسات في الواقعية الأوربية. أمير إسكندر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٢.

٦٠- لوكاش جورج: الأدب والفن والوعي الطبقي. هنري عبود، دار الطليعة. بيروت، لبنان. د.ت.

٦١- لينين: الدفاتر الفلسفية في مجلدين. إلياس مرقص دار الحقيقة. بيروت. ١٩٧٤.

٦٢- لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي. فؤاد أيوب. دار دمشق للطباع والنشر - بيروت.

٦٣- ماركس وانجلز: الأيديولوجيا الألمانية. فؤاد أيوب. دار دمشق للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٦.

٦٤- ماركس وانجلز: العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي. حنا عبود. دار دمشق للطباعة بيروت. د.ت.

٦٥- ماركس: مخطوطات ١٨٤٤ ترجمة محمد مستجبر مصطفى، دار الثقافة الجديدة. بالقاهرة. ١٩٧٤.

٦٦- ماركس: قضايا على فويرباخ ملحق بكتاب ماركس وانجلز. الأيديولوجيا الألمانية. الترجمة العربية - دار دمشق ١٩٧٦.

٦٧- مارتين ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة أوراق فلسفية، العدد ١٣، القاهرة ٢٠٠٤.

٦٨- محمد عبد الله دراز: الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان مطبعة السعادة. القاهرة ١٩٦٩.

٦٩- مكاوي (الدكتور عبد الغفار): دراسته عن هيدجر في مقدمة نداء الحقيقة. دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة.

٧٠- مكاوي (الدكتور عبد الغفار): الانثربولوجيا الفلسفية. مخطوط.

٧١- موريس كونفورث: الفلسفة للاشتراكيين. مسعد الفيشاوي. دار الآداب والثقافة. بيروت. ١٩٧٩.

٧٢- هيدن وايت: لودفيج اندرياس فويرباخ، ترجمة أسامة عبد الحليم زكي، أوراق فلسفية العدد ١٣، القاهرة ٢٠٠٤.

٧٣- هويدي: الدكتور يحيى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار النهض العربية القاهرة ١٩٦٨.

٧٤- هربرت ماركيوز: العقل والثورة. هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة. فؤاد زكريا. الهيئة العامة للكتاب ط١ القاهرة ١٩٧٠.

٧٥- هرمان راندال: التكوين العقل الحديث. ج ٢ جورج طعمه. دار الثقافة الجديدة. بيروت. ١٩٦٥.

٧٦- هوسرل: تأملات ديكارتية ترجمة د. نازلي إسماعيل. دار المعارف القاهرة ١٩٧٠.

٧٧- هيدجر، مارتن: نداء الحقيقة ومقالات أخرى. د. عبد الغفار مكاوي. دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة.

٧٨- هيجل: محاضرات فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (٩) أجزاء دار الكلمة، القاهرة ٢٠٠٢ – ٢٠٠٤.

٧٩- ولتر سيتس: فلسفة هيجل د. إمام عبد الفتاح إمام. دار الثقافة. للطباعة والنشر ط ١ القاهرة ١٩٧٥.

الفهـرس

المقدمة	٥
المدخل إلى فلسفة فويرباخ	٩
الفصل الأول: فويرباخ وفلسفة عصره	٤٣
الفصل الثاني: النزعة الحسية أو نظرية المعرفة	٩٧
الفصل الثالث: الطبيعة عند فويرباخ	١٣٣
الفصل الرابع: الأنثروبولوجيا الفلسفية	١٩١
الفصل الخامس: الدين الإنساني	٢٥٣
الفصل السادس: أثر فلسفة فويرباخ في الجماليات	٣٠٥
الفصل السابع: الأخلاق والسياسة	٣٣١

قائمة إصدارات مؤسسة مجاز الثقافية

1	شرائع البحر الأبيض المتوسط القديم	فتحى امبابي	إنسانيات
2	انتهاك	د. عبير الحلوجي	مجموعة قصصية
3	جراجوس قصة ٢١ عاما للآباء اليسوعيين	الاب وليم سيدهم	تاريخ
4	البحث عن السعادة عند نيتشه	د. حسن حماد	كراسات فلسفية
5	قوة الأمل	د. حسن حماد	كراسات فلسفية
6	العرس	فتحى امبابي	رواية
7	حكاية الفتى أركون	د. فاطمة الحصي	سيرة فكرية
8	ورد الجليد	أحمد الخميسي	مجموعة قصصية
9	المسكوت عنه فى عالم نجيب محفوظ	مصطفى بيومي	دراسات نقدية
10	البطل العبثى فى روايات نجيب محفوظ	د. حسن حماد	دراسات نقدية
11	تأملات فى الفلسفة المعاصرة	د. سامية عبد الرحمن	فلسفة
12	أنا الكرمة وأنتم الأغصان	وليم سيدهم	فكر دينى معاصر
13	نجيب محفوظ فيلسوفا	د. أحمد عبد الحليم عطية	دراسات نقدية
14	الأنسان فى فلسفة فيورباخ	د. أحمد عبد الحليم عطية	فلسفة
15	هتلر فى عالم نجيب محفوظ	مصطفى بيومي	دراسات نقدية
16	شخصية العاهرة فى الأدب المصري	مصطفى بيومي	دراسات نقدية
17	المشاعر عند سارتر	د. حسن حماد	كراسات فلسفية
18	التصوف والظاهرايات	د. أحمد عبد الحليم عطية	فلسفة
19	ما بعد الحداثة والاخلاق التطبيقية	د. أحمد عبد الحليم عطية	فلسفة
20	الجنس في السينما المصرية	محمود قاسم	نقد سينمائي
21	صناعة المسخ	سامح سليمان	رؤى فلسفية
22	المرأة فى السينما المصرية	محمود قاسم	نقد سينمائي
23	أحمد عبد الحليم عطية مفكرًا عربيًا معاصرًا	زهير المدنيني	سيرة فكرية
24	لاهوت التحرير الفلسطينى	الأب وليم سيدهم	علوم سياسية
25	بيت على الصخر	الأب وليم سيدهم	فكر ديني معاصر
26	نحو لاهوت تحرير مصري عربي	الأب وليم سيدهم	علوم سياسية
27	على وشك البوح	عمرو شكري	قصائد نثرية

تابعونا على

مؤسسة مجاز الثقافية
magaz foundation
@magazfoundation
magazculturalfoundation
01206234513

الترقيم الدولي 978-977-6687-06-6

رقم الإيداع
2019 /1714